Karl Korsch

MARXISMO E FILOSOFIA

APRESENTAÇÃO E TRADUÇÃO

José Paulo Netto

Editora UFRJ
Rio de Janeiro
2008

COLEÇÃO PENSAMENTO CRÍTICO

Títulos publicados:

1. Marx (sem ismos)
Francisco Fernández Buey
2a. edição

2. Democracia ou bonapartismo: triunfo e decadência do sufrágio universal
Domenico Losurdo

3. Revolução e democracia em Marx e Engels
Jacques Texier

4. Por um socialismo indo-americano
José Carlos Mariátegui
Seleção e introdução Michael Löwy

5. Dialética e materialismo: Marx entre Hegel e Feuerbach
Benedicto Arthur Sampaio e Celso Frederico
2a. edição

6. Sociedade civil e hegemonia
Jorge Luis Acanda

7. Gramsci, materialismo histórico e relações internacionais
Stephen Gill (org.)

8. Roteiros para Gramsci
Guido Liguori

9. *O jovem Marx* e outros escritos de filosofia György Lukács
Organização e apresentação
Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto

10. Para além dos direitos: cidadania e hegemonia no mundo moderno
Haroldo Abreu

11. Socialismo e democratização
György Lukács
Organização e apresentação
Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto

pensamentoCrítico
12

Ficha Catalográfica elaborada pela Divisão
de Processamento Técnico - SIBI/UFRJ

K84m Korsch, Karl, 1886-1961.
Marxismo e filosofia / apresentação e tradução José Paulo Netto. – Rio de Janeiro : Editora UFRJ, 2008.

172 p.; 14 x 21 cm (Pensamento Crítico ; v. 12)

1. Marxismo. 2. Marx, Karl, 1818-1883 – filosofia. I. Netto, José Paulo, trad.

CDD: 335.4

ISBN 978-85-7108-329-5

Edição de Texto
Lisa Stuart

Capa e Projeto Gráfico
Ana Carreiro

Editoração Eletrônica
Marisa Araujo

Universidade Federal do Rio de Janeiro
Fórum de Ciência e Cultura
Editora UFRJ
Av. Pasteur, 250 / sala 107
Praia Vermelha
22290-902 Rio de Janeiro - RJ
Tel./Fax: (21) 2542-7646 e 2295-0346
(21) 2295-1595 r. 124 a 127
http://www.editora.ufrj.br

Apoio

Fundação Universitária
José Bonifácio

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO

José Paulo Netto

Quando se mencionam as "obras malditas" (K. Axelos) do marxismo no século XX, dois nomes são inevitavelmente citados: György Lukács (1885-1971) e Karl Korsch (1886-1961). Os autores e os seus livros – respectivamente, *História e consciência de classe* e *Marxismo e filosofia*, ambos publicados em 1923 e ulteriormente considerados como fundantes do mal chamado *marxismo ocidental* (Merleau-Ponty)[1] – foram "condenados" de cambulhada por figuras então de proa do movimento comunista e, por via da Terceira Internacional, no seu V Congresso Mundial – realizado em Moscou, em 1924 –, institucionalmente desautorizados como expressões filosóficas de "desvios" idealistas e neo-hegelianos. Mais precisamente: naquele evento, Zinoviev – à data, o principal dirigente do organismo –, vituperou o "marxismo de professores que elucubram suas teorias marxistas", citou textualmente o italiano Graziadei além de Lukács e Korsch e concluiu esta passagem da sua intervenção com a frase definitiva: "Não podemos tolerar, na nossa Internacional Comunista, a presença desse revisionismo teórico".[2] Paradoxal mas não inexplicavelmente, também os corifeus da socialdemocracia (como Kautsky) somaram-se, na desqualificação das duas obras, aos críticos de extração bolchevique.

Os dois autores reagiram de modo muito diverso em face da "condenação". Lukács preparou um denso material de resposta a seus críticos, mas jamais o publicou: disciplinadamente, autocriticou-se e, malgrado divergências e discrepâncias, permaneceu até à morte vinculado organicamente ao movimento comunista.[3] Korsch manteve suas posições, foi expulso do Partido em 1926 e evoluiu de modo muito diverso.[4]

1.

Karl Korsch nasceu em Todsted, perto de Hamburgo, em 15 de agosto de 1886. Fez estudos de direito, filosofia e economia em várias universidades (Munique, Berlim, Genebra), até doutorar-se em di-

reito pela Universidade de Jena,[5] em 1910, com a tese *Die Beweislast beim qualifizierten Geständis* (A ponderação da prova na confissão), um ano depois publicada em Bonn.

Entre 1912 e 1914, vive na Inglaterra; nestes anos, já casado com Hedda Korsch, *née* Gagliardi (que conhecera em 1908 e com quem terá duas filhas), mantém contatos com a Sociedade Fabiana e dedica-se ao estudo do direito inglês, de que resultará o ensaio, publicado em 1913, *Beiträge zur Kenntnis und zum Verständnis des englischen Rechts* (Contribuições ao conhecimento e à compreensão do direito inglês).

Retorna à Alemanha quando da eclosão da Primeira Guerra Mundial, e dela participa como oficial. Em 1919, vincula-se ao centrista Partido Socialdemocrata Alemão Independente (USPD), em que pontificavam K. Kautsky e R. Hilferding; no ano seguinte, ingressa no Partido Comunista Alemão (KPD), no qual desempenhará papel proeminente até 1926 – dirigiu, inclusive, a sua revista teórica, *Die Internationale* (*A Internacional*). Não foi apenas um protagonista do "movimento dos conselhos", também tematizou o "controle operário" num ensaio dado à luz em 1922, *Arbeitsrecht für Betriebsräte* (Direito do trabalho ao controle das fábricas);[6] no mesmo ano, divulgou uma edição anotada da *Crítica ao programa de Gotha*, de Marx – *Randeglossen zum Programm der deutschen Arbeiterpartei* (Glosas marginais ao programa do Partido Operário Alemão) –, e publicou *Kernpunkte der materialistischen Geschichtesaufflasung* (Questões centrais da concepção materialista da história), em que critica Kautsky. Integrou em 1923 (como ministro da Justiça) o governo da efêmera república operária da Turíngia. Entre 1924 e 1928, foi deputado ao Reichstag, ao mesmo tempo em que continua desenvolvendo atividades acadêmicas: desde 1923, tornara-se professor de direito na Universidade de Jena. Rompe com a Terceira Internacional em 1925 e, um ano depois, é formalmente expulso do Partido Comunista Alemão, mas não interrompe sua militância política: articula outros dissidentes em torno da revista *Kommunistische Politik* (*Política Comunista*) e, em seguida, no periódico *Gegner* (*Adversário*). A partir de 1928, porém, desvincula-se de qualquer organização partidária.

A exclusão do Partido e a ausência de vínculos organizativos não interrompem a sua atividade intelectual: entre 1926 e 1930, publica

vários ensaios, tematizando as lutas de classes na União Soviética, criticando a orientação da Terceira Internacional e debatendo a produção teórica marxista (por exemplo, o trabalho de E. Pachukanis). É de 1929 um novo livro contra Kautsky: *Die materialistische Geschichtsaufflassung. Eine Auseinandersetzung mit Kautsky* (A concepção materialista da história. Uma polêmica com Kautsky). E, em 1932, prefacia uma nova edição do livro 1 de *O capital.*

Com a chegada de Hitler ao poder (1933), deixa a Alemanha. Gira pela Inglaterra e pela Dinamarca, onde estabelece sólida e duradoura relação pessoal com B. Brecht. Em 1936, fixa-se nos Estados Unidos, trabalhando como professor e prosseguindo em sua atividade ensaística – de que um primeiro produto é o seu *Karl Marx* (1938)[7] –, atividade de que são prova os inúmeros textos que publica, entre 1938 e 1946, em vários periódicos norte-americanos de esquerda e extrema-esquerda (*Living Marxism*, *Modern Quaterly*, *New Essays*, *Partisan Review*, *Politics*).[8]

Faz uma viagem à Europa em 1950, passando pela Alemanha e pela Suíça, e pronunciando conferências, mas seu exílio nos Estados Unidos prosseguirá até sua morte, ocorrida em 21 de outubro de 1961 (Belmont, Massachusetts), aos 75 anos de idade.

2.

Marxismo e filosofia – com justiça o texto mais mencionado de toda a produção intelectual de Korsch – foi originalmente publicado, em 1923, pelo periódico a que Grünberg vinculou seu nome,[9] e, no mesmo ano, tomou a forma de livro. Tratava-se de um ensaio contundente e enxuto, com poucas dezenas de páginas,[10] mas estava destinado, para a inicial surpresa de seu autor, a constituir uma peça emblemática do dilema teórico-político vivido pela tradição marxista nos cruciais anos 1920 – dilema fundamentalmente determinado pelo fracasso da revolução socialista no Ocidente (mais exatamente: na Alemanha) e pelo conseqüente insulamento do projeto revolucionário na Rússia dos sovietes, insulamento que responde, em grande medida, pela degenerescência stalinista.

A eclosão da Primeira Guerra Mundial encontrou a tradição marxista hegemonizada por uma ideologização de cariz positivista, de que é paradigmática a concepção ideal elaborada por Kautsky, teórico *par excellence* da Segunda Internacional: uma interpretação evolucionista do processo histórico, de que derivava uma projeção da revolução como lógico, natural e inevitável resultado da dinâmica capitalista. Arquitetura ideal e prática política estavam aqui medularmente vinculadas: o materialismo mecanicista em que assentava a concepção teórica (que formalmente se intitulava e se pretendia "dialética") fundava uma prática política (que, também formalmente, se apresentava como "revolucionária") de espera pelo dia D em que uma crise econômico-social de monta levaria à ruína necessária do Estado burguês.

A Revolução de Outubro e a conjuntura revolucionária européia (Alemanha, Itália, Hungria) – dois momentos de um mesmo processo – revelaram, com nitidez cristalina, a completa inépcia da versão kautskiana do pensamento marxista e a incapacidade da orientação política dominante na Segunda Internacional, conectada àquela versão, para dirigir a ação revolucionária proletária. O fluxo revolucionário socialista, que vai em crescendo até 1920-1921 e reflui em 1923, quando se registra a derrota da revolução alemã, cria as condições para um movimento de crítica radical ao *marxismo vulgar*, de que a produção mais representativa da Segunda Internacional era exemplar. Com efeito, a colocação, pelo movimento das classes sociais, da revolução socialista proletária na ordem do dia instaura as condições histórico-sociais para o resgate da inspiração teórico-revolucionária marxiana.

Este resgate implicava, todavia, condições também de natureza estritamente teórica – em especial, e como preliminar, o expurgo da contaminação naturalista-positivista que viciava a vulgarização marxista; para tanto, tornava-se imperativa a restauração da dimensão dialética, componente estrutural do legado marxiano e herança (assumida criticamente por Marx) de Hegel. Ora, poucos eram os teóricos que, formados no eixo da Segunda Internacional, dispunham da cultura teórico-filosófica indispensável para uma empresa de tal porte[11] (situação agravada pelo caráter até então inédito de textos marxianos que poderiam estimular diretamente a pesquisa nesse sentido). À parte Lenin,[12] os pensadores mais dotados que, com níveis de consciência

individual muito diferenciados, propuseram-se a resgatar a dimensão dialética da teoria revolucionária marxiana nada incorporavam da ideologia dominante da Segunda Internacional ou da sua atmosfera intelectual – antes, questionavam-na abertamente; e foram três: Lukács, Korsch e Gramsci – como, aliás, o primeiro deles o assinalou.[13] Ademais de se educarem politicamente fora dos marcos postos pela Segunda Internacional, tinham substantiva cultura universitária e sólido conhecimento da tradição hegeliana (caso dos dois primeiros) ou se formaram sob influxos de um diálogo crítico com intelectuais que mantinham relações com Hegel (caso de Gramsci[14]).

O dilema teórico-político antes referido consistiu exatamente no seguinte: a conjuntura inaugurada pela Revolução de Outubro (1917) permitiu às forças revolucionárias romper *politicamente* com a inepta estratégia da Segunda Internacional (a estratégia *socialdemocrata*), assim como o ascenso revolucionário no Ocidente (1918-1923) ofereceu objetivamente as bases sociopolíticas imediatas para o resgate da dialética na tradição marxista. É neste restrito lapso temporal que se criam as condições para elaborações como *História e consciência de classe* e *Marxismo e filosofia* e também para os germes que, desenvolvidos irregular e pouco sistematicamente, anos depois configurarão os gramscianos *Cadernos do cárcere*. Entretanto, o processo da ruptura *teórica* que estes textos (os de Lukács e Korsch, descontados o destino dos *Cadernos sobre a dialética* leninianos e o dos *Cadernos do cárcere* gramscianos, dada a posterioridade do registro e, sobretudo, da publicitação do pensamento de Gramsci) inauguraram não foi mais do que um *episódio*. As condições sociopolíticas que o propiciaram foram revertidas a partir de 1923 – com a derrota da revolução na Alemanha – e inteiramente liquidadas na segunda metade da década, quando o isolamento da União Soviética, submetida ao cerco imperialista, a *bolchevização* da Terceira Internacional e dos partidos a ela ligados levaram ao surgimento do stalinismo. Em poucas palavras: foi brevíssima a conjuntura que poderia permitir uma ruptura, completa e radical, teórica e prático-política, com as hipotecas que comprometiam o *marxismo vulgar* desenvolvido na/pela Segunda Internacional. O emergente stalinismo e a *bolchevização* enterraram por décadas o ajuste de contas com as medulares contaminações positivistas e natu-

ralistas que o *marxismo vulgar* introduziu duradouramente na tradição marxista, e as duas obras de Korsch e Lukács acabaram por permanecer como ícones isolados de uma possibilidade abortada.

3.

O íntimo parentesco da matriz de pensamento desenvolvida por Lukács e Korsch nos começos dos anos 1920 tem vários indicadores indiscutíveis, muito para além da tentativa de recuperar a dialética (e, pois, a herança de Hegel) como estruturadora da obra marxiana, com claríssimas incidências no plano prático-político que, de fato, conduziram, à época, a nítidos posicionamentos doutrinários e estreitos – com tudo se passando, para ambos, como se a revolução, em escala mundial, estivesse em curso (não esquecer que os próprios e principais dirigentes da Revolução Russa inicialmente a descreveram como o "prólogo da revolução mundial").[15]

De fato, os dois autores combateram então igualmente em duas frentes: criticaram tanto o *marxismo vulgar* quanto as alternativas (conservadoras, burguesas) que a ele se contrapunham – assim, o seu fogo crítico incide, é verdade que diferencialmente, quer sobre o mecanicismo, o naturalismo e o reducionismo das contaminações positivistas na tradição marxista, quer sobre a elaboração burguesa das ciências sociais, notadamente a sociologia em vias de institucionalização acadêmica; e o caráter de suas críticas é muito similar. Contudo, o trato do *marxismo vulgar*, tanto em Korsch como em Lukács, não se volta apenas contra o passado (a Segunda Internacional): ambos se confrontam com a sua continuidade contemporânea, no interior mesmo da Internacional Comunista – de que é prova inconteste o rechaço que ambos manifestaram em face do *Tratado de materialismo histórico*, de Bukharin.[16]

Mas é preciso salientar que os dois autores, lavrando na mesma seara que colidia frontalmente com a herança teórica e política da Segunda Internacional (e não só com ela), e sendo igualmente combatidos pela "nova ortodoxia comunista" (tal como, a nosso juízo impropriamente, Korsch designará o dogmatismo do marxismo tornado ideologia oficial), *não* produziram obras comparáveis. O lugar –

comum segundo o qual *História e consciência de classe* e *Marxismo e filosofia* constituem as "obras malditas do marxismo do século XX", se tem procedência ao indicar – além de suas bases teóricas similares e algumas de suas implicações prático-políticas aproximadas – o verdadeiro exílio a que elas foram condenadas na tradição marxista, esse lugar comum, também pode induzir a colocá-las no mesmo nível teórico. Uma tal equalização é despropositada: *Marxismo e filosofia* carece da exaustiva fundamentação filosófica sobre a qual se ergue *História e consciência de classe*;[17] sobretudo, há algo que as distingue essencialmente: a apreensão das *mediações* entre teoria e práxis (nomeadamente a *práxis política revolucionária*).[18]

Concordando-se ou não com as complexas mediações que o Lukács de 1923 leva em consideração entre estes dois níveis – e não esquecer que, polêmicas e problemáticas, tais mediações conferiam ao Partido Comunista, claramente pensado à moda de Lenin, um estatuto privilegiado –, o fato é que, na estrutura teórica de *História e consciência de classe*, sistemas de mediações entre teoria e práxis, consciência e ser, ideologia e ação político-interventiva são centrais. E aquilo de que carece, justamente, a reflexão korschiana de 1923 é, na consideração da relação entre teoria e práxis, a apreensão e a ponderação das mediações.

4.

Contundente e apaixonado, o ensaio de Korsch, escrito na maturidade dos seus 37 anos, é o que de mais seminal ele produziu em sua vida. Apóia-se numa tese central: a de que a debilidade prático-política revelada pela capitulação socialdemocrata do 4 de agosto de 1914 – quando, no dizer de Rosa Luxemburg, a socialdemocracia "tornou-se um cadáver malcheiroso" – manifestou mais do que inépcia política ou traição (sem, naturalmente, excluí-las); trazendo à luz uma tendência perceptível há décadas, tinha raízes teóricas, condensadas no abandono da *dialética* materialista de Marx–Engels – abandono devido à incompreensão, própria do *marxismo vulgar*, da relação entre a *ciência* fundada pelos dois pensadores e a *filosofia*.

Com a revolução na ordem do dia (1917 = "prólogo da revolução mundial"), a problematização desenvolvida por Korsch, sem

subestimar seu nível teórico, é medularmente política: trata-se de adequar a teoria do proletariado à sua práxis, que, neste momento, é práxis política *revolucionária*. Mais: trata-se de fazer a teoria constituir-se como se constituiu originalmente em Marx–Engels – como expressão (teórica) do movimento revolucionário do proletariado. E a condição elementar para tanto consiste em trazer à teoria a *dialética* que, posta a atualidade da revolução, estava no primeiro plano da realidade histórica. Se já se determinara que não há política revolucionária sem *teoria* revolucionária,[19] em Korsch se determina que o caráter revolucionário da teoria está hipotecado ao seu método/conteúdo *dialético* – e, para garantir este caráter, a ciência fundada por Marx–Engels *ainda* não prescinde da filosofia (de uma filosofia determinada), *ainda* (quando a revolução mundial está no seu "prólogo" – depois *tudo* se transformará, até as ciências matemáticas!) é, também ela, a seu modo, filosofia.[20]

O leitor acompanhará a argumentação de Korsch, as suas inúmeras digressões, as inferências e ilações que extrai e/ou desenvolve ao longo do ensaio. Não cabe aqui sumariá-las. Mas este é o lugar para ressaltar que a relação teoria/práxis é posta por Korsch como uma *relação imediata e direta*: seu texto não deixa dúvidas quanto a este ponto. Se ele busca mediações entre a filosofia de Hegel e a revolução burguesa,[21] não o faz com os mesmos cuidado e rigor quando busca pensar o marxismo, especialmente o que lhe era contemporâneo; se pesquisa mediações, para ser conseqüente com a afirmação hegeliana que tanto aprecia (a filosofia vista como "a sua época apreendida pelo pensamento") quando trata da relação filosofia burguesa/realidade, no caso do marxismo contenta-se com a efetiva abstração segundo a qual a "nova ciência de Marx e de Engels" é a "expressão geral do movimento revolucionário autônomo do proletariado". Esta concepção não é exclusiva da argumentação central de *Marxismo e filosofia*: é a concepção de Korsch nos anos 1920 – reafirmada noutro texto, de março de 1923, em que o "socialismo científico" é identificado à "consciência de classe organizada do proletariado".[22] Não há equívoco nessas abstrações, mas lhes falta a concreção que as tornaria verdadeiras. Substantivamente, Korsch acaba por pensar a teoria (de Marx–Engels) não mais que como a *expressão* – racional e científica – da práxis.

Do ponto de vista teórico, a mais evidente conseqüência necessária dessa concepção é, no limite, uma distinção puramente formal

entre teoria e práxis ou, ainda, a dissolução da peculiaridade teórica na práxis. Uma tal concepção *redutora* da teoria, além de implicações específicas, limita compulsoriamente a compreensão das *instâncias mediadoras da práxis política* – não é casual que *Marxismo e filosofia* não pronuncie uma só palavra sobre a problemática da *organização* do proletariado revolucionário, uma só frase sobre o *partido* revolucionário (sua natureza, sua estrutura, sua função, seus limites etc.).[23]

5.

Mas este ensaio de Korsch é, como referimos, *seminal* – nele comparecem, ainda que sem desdobramentos intensivos, algumas idéias absolutamente fecundantes, à época e depois (sejamos diretos: *atuais hoje*), para o desenvolvimento da tradição marxista. Três delas, entre outras, merecem a atenção do leitor.

A primeira diz respeito à concepção da obra marxiana como exemplar de uma *sólida e coerente unidade*. Mesmo assinalando inflexões na constituição do pensamento de Marx (e de Engels), sublinhando alterações, enfatizando giros – por exemplo, a diferença introduzida na reflexão de Marx pela descoberta da relevância da crítica da economia política na análise social –, Korsch sustenta a *inteireza unitária* (não identitária) da teoria social de Marx.

Em segundo lugar (e, de alguma forma, em estreita relação com o anterior), a claríssima recusa de compatibilizar esta teoria social com os "recortes epistemológicos" que passaram a fundar (e legitimar) as ciências sociais. Há, em *Marxismo e filosofia*, uma *concepção de fundo* – mais que argumentos – para demonstrar a genética relação de *exclusão* entre a "ciência do proletariado" e a discursividade das disciplinas sociais autônomas e parcelares.

Em terceiro lugar, Korsch contribui *decisivamente* para esclarecer a relação Marx–Hegel: são fundamentais as suas observações acerca, de uma parte, da *indescartabilidade* da filosofia hegeliana para a constituição da nova dialética de Marx e, de outra, do *caráter extremamente complexo* das operações teórico-críticas que permitiram a Marx fundar uma "nova ciência", reduzindo a pó a vulgarização relativa à mera "inversão" materialista.

A evolução teórico-política de Korsch após a sua ruptura com as organizações políticas do movimento comunista não o levou a um imediato afastamento do núcleo teórico que explicitou em *Marxismo e filosofia*. Ao contrário, na sua "Anticrítica", procura defendê-lo, ao mesmo tempo em que revisa radicalmente a sua relação com Lenin[24] e se distancia politicamente da experiência soviética. Mas, a pouco e pouco, a partir de meados dos anos 1930, Korsch foi abrindo um fosso entre sua reflexão e a tradição marxista (o seu *Karl Marx* já o indica): aquele distanciamento político foi se acentuando fortemente, derivando num obsessivo anti-sovietismo e, no plano teórico, resultou numa completa minimização do contributo de Marx e de Engels à causa socialista.[25]

Levando em conta esta evolução, um marxista do calibre de Hobsbawm não hesita em afirmar, depois de reconhecer a importância de algumas das formulações de Korsch em 1923, que, "definitivamente, não há uma razão fundamental, hoje, pela qual devêssemos lê-lo".[26] Permitimo-nos discordar do historiador ilustre, recordando a notação de Lukács, feita em março de 1967, acerca da *representatividade* do seu *História e consciência de classe*: "Um poderoso momento histórico de transição debatia-se então [à época da redação do livro] por sua expressão teórica. Mesmo quando uma teoria não expressava a essência objetiva da grande crise, mas apenas uma tomada de posição típica diante dos seus problemas fundamentais, ela ainda podia adquirir um certo significado histórico. Esse era o caso, creio hoje, de *História e consciência de classe*".[27] A notação cabe, como uma luva, também para *Marxismo e filosofia*: para além de seus méritos singulares (configuradores da sua seminalidade), o ensaio korschiano de 1923 dispõe da *representatividade* que só as raras obras, e os raros autores, que protagonizaram o dilema da ruptura teórica e prática com o *marxismo vulgar* possuem – e por esta representatividade e pela persistência do dilema vale a pena ser lido.

6.

A presente tradução de *Marxismo e filosofia* não é a primeira em português: há mais de trinta anos, esta obra de Korsch teve uma edição lusitana, desde muito esgotada.[28]

A versão que agora se publica no Brasil – e em que se procurou preservar as marcas estilísticas próprias de Korsch que, todos reconhecem, não é propriamente um escritor de prosa cristalina[29] – teve por base a edição francesa (K. Korsch. *Marxisme et philosophie*. Paris: Minuit, 1968, tradução de Claude Orsoni), cotejada com a edição alemã (K. Korsch. *Marxismus und Philosophie*. Frankfurt: Europäische Verlagsanstalt, 1966). Mas, ressalte-se, o conteúdo do volume que o leitor tem em mãos difere tanto do da edição alemã quanto do da edição francesa (e, ainda, da já mencionada lusitana) no que toca não só aos capítulos,[30] mas também ao fato de que invertemos a ordem de apresentação da *Anticrítica*, pospondo-a ao ensaio *Marxismo e filosofia*. Esta inversão restabelece a ordem cronológica dos dois textos e nos parece mais favorável à compreensão da polêmica expressa na *Anticrítica*.

Quando possível, as referências bibliográficas e textuais de Korsch – nem todas completas e suficientes – foram remetidas a versões já existentes em português, indicadas por nós entre colchetes (aliás, *todas* as notas entre colchetes são da nossa responsabilidade); *mas cumpre observar que a sua tradução nem sempre coincide exatamente com a apresentada nas versões referidas*. Para maior clareza, por vezes repetimos a fonte de Korsch, mesmo quando não houvesse necessidade de fazê-lo. E sempre que um título em alemão aparece pela primeira vez, ele foi traduzido.

Importa assinalar que, originalmente, *Marxismo e filosofia* não tinha as características com que hoje se apresenta ao leitor: o ensaio, como já dissemos, um texto de cerca de meia centena de páginas, teve a sua primeira publicação no número 2, de 1923 do *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung* (*Arquivo de História do Socialismo e do Movimento dos Trabalhadores*), de Grünberg, e, no mesmo ano, uma edição autônoma em brochura.[31] A "Anticrítica", redigida em 1929, só passou a fazer parte de *Marxismo e filosofia* em 1930, quando Korsch publicou, através do editor C. L. Hirschfeld (Leipzig), a segunda edição.

A presente tradução – para a qual foi inestimável a colaboração de Carlos Nelson Coutinho – tem um expresso objetivo: contribuir para tornar acessíveis a um maior número de leitores um pensador e uma obra que, sem dúvidas extremamente problemáticos, também sem

dúvidas permanecem *seminais* para todos aqueles que se confrontam com a sociedade do capital e, neste confronto, querem valer-se do acervo da tradição marxista.

Notas

[1] Da larga bibliografia sobre o *marxismo ocidental* (e seus representantes), refira-se, ilustrativa e aleatoriamente: N. McInnes, *The Western Marxists* (Londres: Alcove Press, 1972); G. S. Jones et al., *Western Marxism: A Critical Reader* (Londres: Verso, 1978); R. Jacoby, *Dialectic of Defeat* (Nova York: Cambridge University Press, 1981); J. G. Merquior, *O marxismo ocidental* (Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1987); K. Anderson, *Lenin, Hegel and the Western Marxism* (Chicago: University of Illinois Press, 1995); P. Anderson, *Considerações sobre o marxismo ocidental. Nas trilhas do materialismo histórico* (São Paulo: Boitempo, 2004).

[2] No longo discurso inaugural de Zinoviev, esta parte (que reservava ataques também ao italiano A. Bordiga) intitula-se "A luta contra o 'ultra-esquerdismo' e o revisionismo teórico"; toda ela encontra-se reproduzida em Peter Ludz, org., *Georg Lukács: Schriften zur Ideologie und Politik* (Newied-Berlim: Luchterhand, 1967, p. 719-726).

[3] Redigido provavelmente entre 1925 e 1926, o material referido só veio à luz postumamente (em 1996), sendo vertido ao inglês pouco depois – ver G. Lukács, *A Defense of* History and Class Consciousness. *Tailism and the Dialectic* (Uma defesa de *História e consciência de classe*. Reboquismo e dialética) (Londres: Verso, 2000). A visão retrospectiva do teórico húngaro sobre *História e consciência de classe* e a sua cuidadosa autocrítica podem ser lidas especialmente no texto que escreveu em 1967 para a primeira reedição autorizada da obra – disponível em G. Lukács: *História e consciência de classe* (São Paulo: Martins Fontes, 2003) –, mas há também elementos pertinentes em G. Lukács, *Pensamento vivido. Autobiografia em diálogo* (São Paulo: Ad Hominem; Viçosa: Editora da Universidade Federal de Viçosa, 1999).

[4] A partir de finais dos anos 1960, a divulgação de textos de Karl Korsch (muitos deles até então praticamente inacessíveis, ademais de outros inéditos) veio crescendo; as edições mais autorizadas são as que, nos volumes da sua *Gesamtausgabe*, faz a Europäische Verlagsanstalt (Frankfurt) desde 1980. Paralelamente, a bibliografia sobre ele registrou notável aumento – os títulos têm se multiplicado, na Europa e nos Estados Unidos. As poucas indicações seguintes podem oferecer ao leitor interessado várias fontes para avançar no conhecimento do autor:

a) textos dedicados especialmente a Korsch: C. Pozzoli (org.), *Über Karl Korsch* (Frankfurt: Fischer, 1973); P. Goode, *Karl Korsch: A Study in Western Marxism* (Londres: Macmillan, 1979); M. Buckmiller (org.), *Zur Aktualität von Karl Korsch* (Frankfurt: Europäische Verlagsanstalt, 1981);

b) textos em que há significativas considerações sobre Korsch: G. Vacca, *Lukács o Korsch?* (Bari: De Donato, 1969); A. Arato e P. Breines, *The Young Lukács and the Origins of Western Marxism* (Nova York: The Seabure Press, 1979); E. J. Hobsbawm, *Revolucionários. Ensaios contemporâneos* (Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982); M. Jay, *Marxism & Totality. The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas* (Berkeley–Los Angeles: University of California Press, 1984); L. Kolakowski, *Las principales corrientes del marxismo. III. La crisis* (Madri: Alianza, 1985); L. Sochor, "Lukács e Korsch: a discussão filosófica nos anos 20", em E. J. Hobsbawm (org.), *História do marxismo* (Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987, v. 9);

c) textos de introdução a obras de Korsch: K. Axelos, apresentação a K. Korsch, *Marxisme et philosophie* (Paris: Minuit, 1964); E. Gerlach, introdução a K. Korsch, *Marxismus und Philosophie* (Frankfurt: Europäische Verlag, 1966); F. Halliday, introdução a K. Korsch, *Marxism and Philosophy* (Londres: New Left Books, 1970); A. Sánchez Vázquez, prólogo a K. Korsch, *Marxismo y filosofía* (México, D.F.: Era, 1971); S. Bricianier, apresentação a K. Korsch, *Marxisme et contre-révolution dans la première moitié du XXe. siècle* (Paris: Seuil, 1975); D. Kellner, introdução a K. Korsch, *Karl Korsch: Revolutionary Theory* (Austin: University of Texas Press, 1977).

Na revista *Telos*, editada nos Estados Unidos (em Saint Louis) por Paul Piccone, encontram-se, nos números 26 (inverno de 1975-1976), 27 (verão de 1976) e 34 (inverno de 1977-1978), substantivos materiais sobre Korsch.

5 Esta universidade – aliás, aquela à qual Marx apresentou, em 1841, a sua dissertação sobre a diferença entre as filosofias da natureza de Demócrito e Epicuro –, a que Korsch, em 1923, retornará como professor, foi caracterizada por Hobsbawm como "ultradireitista" (ver *Revolucionários...*, ed. cit., p. 157).

6 Embora vinculado ao pensamento conselhista, a contribuição teórica de Korsch a esta corrente comunista não tem a densidade daquela oferecida por autores como Max Adler – *Démocratie et conseils ouvriers* (Paris: Maspero, 1967) – e Paul Mattick – *Integração capitalista e ruptura operária* (Porto: A Regra do Jogo, 1977). Ver, também, C. Collet e C. Smith (org.), *La contre-révolution bureauratique* (Paris: UGE, 1973); A. Panneköek et al., *Conselhos operários* (Coimbra: Centelha, 1975); P. Mattick et al., *Comunistas de conselhos* (Coimbra: Centelha, 1976).

7 Obra reeditada somente um quarto de século depois: K. Korsch, *Karl Marx* (Nova York: Russel & Russel, 1963).

8 No volume *La contre-révolution bureaucratique*, citado na nota 6, estão reunidos textos de K. Korsch, P. Mattick, A. Pannekoek, O. Rühle e H. Wagner, publicados em algumas das revistas acima referidas, bem como informações sobre elas. É interessante observar que, nos primeiros anos de seu exílio americano, Korsch colabora com Kurt Lewin e com ele publica um ensaio sobre modelos matemáticos em psicologia e sociologia.

9 O periódico *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung* (*Arquivo de História do Socialismo e do Movimento dos Trabalhadores*), que

circulou entre 1911 e 1930, e que se tornou conhecido simplesmente como *Grünbergs Archiv* (*Arquivo de Grünberg*), era editado em Leipzig por Hirschfeld, e nele também foram publicados textos de Lukács (por exemplo, o ensaio "Moses Hess e o problema da dialética idealista"). Recorde-se que Carl Grünberg (1861-1940), professor da Universidade de Viena na última década do século XIX, assumiu em 1924 a direção do Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt (da qual se afastou em 1928, por razões de saúde); a relação entre Grünberg e o instituto (que patrocinará a "Escola de Frankfurt") é sumariada por Phil Slater no primeiro capítulo de *Origem e significado da Escola de Frankfurt* (Rio de Janeiro: Zahar, 1978).

[10] O opúsculo só ganhará mais corpo quando, reeditado em 1930, Korsch lhe acrescentar a "Anticrítica".

[11] Talvez Franz Mehring (1846-1919) constituísse, aqui, um caso particular de alta qualificação intelectual. De todo modo, sua morte torna especulativa qualquer hipótese acerca de um eventual protagonismo seu numa empresa como essa.

[12] O único remanescente da Segunda Internacional que se mostrou qualificado para isso foi Lenin; prova-o a sua verdadeira descoberta de Hegel no exílio suíço, registrada nas reflexões que constituem os seus *Cadernos sobre a dialética*, um deles tomando como objeto específico a *Lógica* hegeliana (sob o título de "Conspecto do livro de Hegel *Ciência da lógica*"; este exercício leniniano está disponível no tomo 6 das suas *Obras escolhidas em seis tomos* (Lisboa: Avante!; Moscou: Progresso, 1989, p. 89-212). Mas este material – que traz à luz um pensador inteiramente diverso daquele que se identifica em *Materialismo e empiriocriticismo* e que, ademais, é um pressuposto teórico-filosófico da elaboração de *O Estado e a revolução* – permaneceu inédito até 1929, e Korsch, portanto, desconhecia-o à época da redação de *Marxismo e filosofia*, e, provavelmente por não ter tido acesso a ele, não o considerou quando da preparação da sua "Anticrítica". A importância prático-política da leitura de Hegel por Lenin, no seu exílio suíço, é posta em relevo num breve ensaio de M. Löwy – "Da grande lógica à estação Finlândia" –, inserto em seu livro *Método dialético e teoria política* (Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1975). A linha de pensamento inscrita nos *Cadernos*... leninianos, porém, não haveria de florescer no clima intelectual que se instaurou sob Stalin.

[13] "Nos anos vinte, Korsch, Gramsci e eu tentamos, cada qual seguindo seu próprio caminho, enfrentar o problema da necessidade social e da sua interpretação mecanicista que constituía a herança da Segunda Internacional. Herdamos o problema, mas nenhum de nós – nem mesmo Gramsci, talvez o mais dotado dos três – o resolveu" (entrevista de Lukács à *New Left Review*, n. 68, July 1971, reproduzida no volume organizado por M. Löwy: G. Lukács. *Littérature, philosophie, marxisme*. Paris: PUF, 1978, p. 158).

[14] Por razões históricas sobejamente conhecidas, o impacto teórico-político do pensamento de Gramsci – diferentemente do de Lukács e de Korsch – será muito mais tardio.

15 Rememorando o clima político da época, Lukács observou: "Considero essencial o fato de que éramos todos sectários messiânicos. Acreditávamos todos na revolução mundial como num fato para acontecer amanhã" (*Pensamento vivido...*, ed. cit., p. 77).

16 A crítica de Lukács, muito mais desenvolvida do que a de Korsch, foi publicada no *Archiv* de Grünberg (n. 11, 1923), e pode ser lida em Antonio Roberto Bertelli (org.), *Bukhárin, teórico marxista* (Belo Horizonte: Oficina de Livros, 1989, p. 41 e ss.). Recorde-se que Gramsci também criticou o mesmo livro de Bukharin – ver A. Gramsci, *Cadernos do cárcere* (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999, v. 1, p. 114 e ss.). Por outro lado, não se esqueça o juízo de Lenin sobre o autor, anotado antes da publicação do *Tratado...*: "Bukharin não é somente um teórico muito valioso e importante do Partido; [...] *mas seus conceitos teóricos só podem ser classificados de plenamente marxistas com grande reserva porque há nele algo de escolástico (nunca estudou dialética e, penso, nunca a entendeu de todo)*" (trecho do "testamento" de Lenin, com itálicos não originais). Ver Antonio Roberto Bertelli, *Capitalismo de Estado e socialismo. O tempo de Lenin. 1917-1927* (São Paulo: IPSO–IAP, 1999, p. 87).

17 E – faça-se a necessária justiça ao autor – Korsch, como verificará o leitor desta obra, jamais ignorou essa diferença.

18 Um dos analistas que mais enfatizou este ponto crucial foi Sánchez Vázquez (ver o seu prólogo a *Marxismo e filosofia*, citado na nota 4).

19 Lenin, já em *Que fazer?*, anotara que "sem teoria revolucionária não pode haver também movimento revolucionário" (ver *Obras escolhidas em três tomos.* Lisboa: Avante!; Moscou: Progresso, 1977, v. 1, p. 96-97).

20 A observação sobre a matemática está num texto que precede a elaboração de *Marxismo e filosofia* (ver, infra, o capítulo "A concepção materialista da história", de 1922); quanto à filosofia, como Korsch nota depois da publicação de *Marxismo e filosofia*, no comunismo ela não será mais que "um ponto de vista ultrapassado" (ver, infra, o capítulo "A dialética materialista", de 1924); há plena continuidade entre essas considerações e o núcleo teórico de *Marxismo e filosofia*.

21 Há diferenças entre a apreciação de Korsch sobre a filosofia de Hegel em *Marxismo e filosofia* e aquela que ele enuncia após a Segunda Guerra Mundial, expressa numas sumárias "Teses sobre Hegel e a revolução" (reproduzidas no número 16, de 1959, da revista parisiense *Arguments*).

22 Ver, infra, o capítulo "A dialética de Marx".

23 Quanto a isso, é flagrante a diferença, que já sugerimos, entre *Marxismo e filosofia* e *História e consciência de classe*.

24 Assim, aquele que, no texto de 1923, aparecia como "fiel discípulo de Marx", o "arguto crítico", "o cérebro da revolução proletária na Rússia" etc., surge agora, na "Anticrítica", quase como um delinqüente filosófico. Mas o ressentimento que brota dessas páginas, publicadas na segunda edição (1930) de

Marxismo e filosofia, não deve obscurecer o fato de que o Lenin de *Materialismo e empiriocriticismo* merece críticas substantivas.

[25] Minimização evidente, por exemplo, na segunda das suas "Dez teses sobre o marxismo hoje" (igualmente publicadas em *Arguments*, cit., supra, na nota 21), que reza: "Todas as tentativas para restaurar a doutrina marxista como um todo e em sua função original de teoria da revolução social da classe operária são atualmente utopias reacionárias". Mas cumpre observar que Martin Jay, em nota ao seu *Marxism & Totality* (cit., p. 147), remete a uma entrevista de Hedda Korsch, concedida a *New Left Review* (n. 76, Nov.-Dec. 1972), segundo a qual Korsch nunca rejeitou completamente o marxismo.

[26] E. Hobsbawm. *Revolucionários...*, ed. cit., p. 162. Outro marxista, o já citado Sánchez Vázquez, mesmo observando que o Korsch dos últimos anos estava, como pensador, em "ruínas", considera, ao contrário, que muito da crítica korschiana "não perdeu a sua validez em nossos dias" (ver o prólogo citado na nota 4, p. 13 e 18).

[27] G. Lukács. *História e consciência de classe.* São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 28-29.

[28] K. Korsch. *Marxismo e filosofia.* Porto: Afrontamento, 1977, tradução de António Sousa Ribeiro.

[29] Observa o responsável pela versão francesa que, em *Marxismo e filosofia*, "o pensamento só se deixa apreender através de frases intermináveis, nas quais a proliferação de advérbios, adjetivos e qualificativos de todas as espécies e a repetição excessiva dos termos constituem, de qualquer modo, o preço dos esforços do autor para conferir a mais exata expressão à nuance mais sutil" (K. Axelos, cit., p. 18). E anota outro conhecedor da obra de Korsch: "O estilo tumultuado de Korsch torna por vezes difícil acompanhar o curso de suas considerações" (L. Sochor, cit., p. 62).

[30] O artigo "Lenin e a Internacional Comunista", de 1924, não procede das duas fontes citadas: foi traduzido a partir da edição que teve em K. Korsch. *Marxismo y filosofía* (México, D.F.: Era, 1971).

[31] É ao epílogo desta edição que Korsch se refere na "Anticrítica", ao mencionar seu acordo com Lukács (ver, neste volume, p. 85).

MARXISMO E FILOSOFIA

Devemos nos dedicar ao estudo sistemático da filosofia de Hegel do ponto de vista materialista.

Lenin, "Sob a bandeira do marxismo", 1922

1.

A afirmação de que as relações entre o marxismo e a filosofia levantam um problema teórico e prático da mais alta importância não encontrou, até muito recentemente, mais do que uma limitada compreensão entre os intelectuais, burgueses ou marxistas. Para os professores de filosofia, o marxismo representava, no melhor dos casos, uma seção pouco mais que negligenciável de um capítulo da história da filosofia no século XIX, merecendo uma rápida exposição sob o título "A dissolução da escola hegeliana".[1] Os "marxistas" não atribuem maior valor ao "lado filosófico" da sua teoria, mas por outros motivos. Já Marx e Engels, que com firmeza e insistência sublinharam que o movimento operário alemão recolhera no "socialismo científico" a herança da filosofia clássica alemã,[2] não entendiam por esta recolha que o socialismo científico ou o comunismo fosse essencialmente uma "filosofia".[3] Ainda mais: eles lhe atribuíam a missão de "superar" (*aufheben*) e "suprimir" (*überwinden*) definitivamente, no seu conteúdo e na sua forma, não apenas a filosofia idealista burguesa até então desenvolvida, mas, simultaneamente, toda filosofia em geral. Explicaremos em detalhe em que consistiria (ou deveria consistir), na concepção originária de Marx e Engels, estas superação e supressão. Por ora, anotaremos somente que, na seqüência, a maioria dos marxistas não viu nisso o menor problema. A melhor forma de caracterizar o modo como eles liquidaram a questão seria retomar os

termos tão expressivos de Engels ao descrever a atitude de Feuerbach diante da filosofia de Hegel, quando diz que aquele a tinha "simplesmente posto de lado, sem cerimônias".[4] É a mesma desenvoltura de que dará provas, mais tarde, um grande número de marxistas em face não só do hegelianismo, mas da filosofia em geral, seguindo da maneira aparentemente mais "ortodoxa" a lição dos mestres. Assim é que Franz Mehring exprimiu, mais de uma vez, o seu próprio ponto de vista marxista ortodoxo sobre a filosofia, declarando que fazia sua a "recusa de qualquer elucubração filosófica", recusa que "foi para os mestres (Marx e Engels) a condição de suas criações imorredouras".[5] Estas palavras – de um homem que tinha todo o direito de dizer que se ocupara mais do que ninguém "dos primeiros passos filosóficos de Marx e Engels" – são muito características da posição mais difundida entre os teóricos marxistas da Segunda Internacional (1889-1914) em face de todos os problemas "filosóficos". Mesmo o fato de se ocupar de questões que não são estritamente filosóficas, relativas aos princípios gnosiológicos e metodológicos mais gerais da teoria marxista, aparecia aos teóricos marxistas mais destacados da época como uma perda de tempo e de energia. No interior do campo marxista admitiam-se, *nolens volens*,[6] controvérsias filosóficas e delas se participava, mas sempre se declarando que o esclarecimento dessas questões era e deveria permanecer irrelevante para a práxis da luta de classes proletária.[7] É claro que uma tal concepção só seria logicamente justificada se o marxismo fosse considerado como uma teoria e uma práxis que dispensasse, essencial e substantivamente, uma posição determinada em face de quaisquer questões filosóficas – e, então, um teórico marxista reconhecido poderia muito bem, na sua vida privada filosófica, ser, por exemplo, um representante da filosofia de Arthur Schopenhauer.

Neste único ponto – quaisquer que fossem, de resto, as divergências entre ciência burguesa e ciência marxista –, estes dois extremos, à época, pareciam se tocar. Persuadindo-se mutuamente de que o marxismo não possuía nenhum conteúdo filosófico próprio, os professores burgueses de filosofia acreditavam estar dizendo algo importante *contra ele*; de seu lado, os marxistas ortodoxos se persuadiam mutuamente de que o seu marxismo não tinha, em sua essência, nenhuma relação com a filosofia e, com isto, acreditavam estar dizendo

algo importante *a seu favor*. Sobre as mesmas bases surgiu, finalmente, uma terceira tendência, a única que, nesta época, ocupou-se mais ou menos seriamente do lado filosófico do socialismo em geral: os vários tipos de socialistas "filosofantes", que se colocavam como tarefa "completar" o sistema marxista recorrendo à sua cultura filosófica ou extraindo elementos da filosofia de Kant, Dietzgen, Mach e outros mais. Se esses socialistas reconheciam que o sistema marxista necessitava de um complemento filosófico, revelavam que também para eles o marxismo, em si, estava desprovido de conteúdo filosófico.[8]

É fácil demonstrar hoje que esta interpretação puramente *negativa* das relações entre marxismo e filosofia, na qual convergiam aparentemente intelectuais burgueses e marxistas ortodoxos, repousava, nos dois casos, em uma compreensão muito incompleta e superficial dos fatores históricos e lógicos. Mas, como os dois grupos chegaram àquela convergência em condições *parcialmente* muito diversas, nós as apresentaremos separadamente. No entanto, apesar da considerável diferença de seus respectivos motivos, desde logo se evidencia entre eles uma confluência num ponto capital. De fato, na segunda metade do século XIX, os *intelectuais burgueses*, ao mesmo tempo em que esqueciam a filosofia de Hegel, perderam completamente a visão "dialética" da relação entre a filosofia e o real, entre a teoria e a práxis, que fora, ao tempo de Hegel, o princípio vivificador do conjunto da filosofia e da ciência; mas veremos que, à mesma época, os *marxistas* deixaram também cair na sombra de um esquecimento cada vez maior a significação daquele princípio que, nos anos 1840, os jovens hegelianos Marx e Engels, afastando-se de Hegel, queriam conscientemente "salvar, transferindo-o da filosofia alemã para a concepção materialista da natureza e da história".[9]

Apresentaremos, inicial e brevemente, as razões que levaram, desde meados do século XIX, os filósofos e os historiadores *burgueses* a abandonar progressivamente a concepção dialética da história da filosofia, o que os impediu de compreender e de apresentar adequadamente a natureza própria da filosofia marxista e a sua significação no desenvolvimento do conjunto das idéias filosóficas no curso do século XIX.

Poder-se-á argumentar que eles tinham, para ignorar e deformar a filosofia marxista, outras razões, muito mais plausíveis – e não seria necessário invocar o abandono da dialética para explicar a sua atitude. É verdade que um instinto de classe joga conscientemente certo papel no mau tratamento que a historiografia burguesa da filosofia dá ao marxismo – de igual modo que condiciona o tratamento a "ateus" ou "materialistas" burgueses como David Friedrich Strauss, Bruno Bauer e Ludwig Feuerbach. Mas seria uma simplificação dos fatos, realmente muito complexos, acusar os filósofos burgueses de colocar sua filosofia ou sua história da filosofia consciente e meramente a serviço de um interesse de classe. Há casos, certamente, em que esta grosseira suposição é cabível.[10] Contudo, o representante filosófico de uma classe geralmente mantém com ela uma relação muito complexa. Toda classe – diz Marx em *O dezoito brumário...*, onde se deteve especificamente sobre essa relação – cria e dá forma, a partir das suas "bases materiais", a "toda uma superestrutura de sentimentos, ilusões, maneiras de pensar e concepções de vida distintas"; e a sua filosofia, pelo seu conteúdo e, enfim, também pela sua forma, é um elemento da superestrutura condicionada pela classe, elemento particularmente afastado das "bases materiais, econômicas".[11] Conseqüentemente, se queremos apreender, "de modo materialista e, pois, científico" (no sentido que Marx confere a estas palavras[12]), a total incompreensão dos historiógrafos burgueses diante do conteúdo filosófico do marxismo, não podemos nos contentar com a explicação deste fato partindo, diretamente e sem nenhuma mediação, do seu "núcleo terrestre" (a consciência de classe e os interesses econômicos que, "em última instância", ela recobre). Devemos, ao contrário, trazer à luz, detalhadamente, as *mediações*, uma vez que elas permitem compreender por que os filósofos e historiadores burgueses, mesmo quando acreditavam dedicar-se à pesquisa mais "imparcial" da "verdade pura", foram necessariamente conduzidos a negligenciar totalmente a essência da filosofia contida no marxismo ou a formular sobre ela uma idéia muito incompleta e muito falsa. E a mais importante dessas mediações, neste caso, consiste em que, desde meados do século XIX, toda a filosofia burguesa e, em particular, a história burguesa da filosofia se desvincularam, em razão da sua situação sócio-histórica, da filosofia de Hegel e do seu método

dialético, prendendo-se a um método de investigação que praticamente as incapacitou para compreender de forma elementar fenômenos como o socialismo científico de Marx.

Nas histórias correntes da filosofia do século XIX escritas por autores burgueses, aparece geralmente, nesta altura, uma lacuna profunda que, quando é preenchida, é-o por meios artificiais. Seria impossível aos historiadores que pretendem apresentar o desenvolvimento do pensamento filosófico do modo mais ideológico e desesperadamente não dialético – ou seja, como pura "história das idéias" – estar em condições de explicar racionalmente por que a grandiosa filosofia de Hegel, de cuja influência espiritual todo-poderosa nem mesmo os seus mais encarniçados adversários (por exemplo, Schopenhauer, Herbart) podiam libertar-se ainda nos anos 1830, já não tinha mais, desde os anos 1850, partidários na Alemanha e sequer era compreendida. Na sua maioria, esses historiadores nem ensaiaram uma tentativa para explicar o fato – contentaram-se em registrar, nos seus anais, "a dissolução da escola hegeliana". Designavam, com esta fórmula puramente negativa e tão insuficiente, todas as discussões, de conteúdo extremamente significativo e de um nível filosófico excessivamente elevado para os padrões atuais, que se estenderam durante os anos subseqüentes à morte de Hegel e nas quais se defrontaram a direita, o centro e as diversas tendências da esquerda hegeliana (especialmente Strauss, Bauer, Feuerbach, Marx e Engels). E eles consideram a conclusão deste período como uma espécie de "final" absoluto do movimento filosófico, abrindo-se então – segundo tais historiadores, nos anos 1860, com o retorno a Kant (Helmholtz, Zeller, Liebmann, Lange) – uma nova fase, aparentemente desvinculada de todo o processo imediatamente anterior. Uma "história da filosofia" deste gênero padece de três grandes limitações, duas das quais podem ser evidenciadas por uma revisão crítica operada a partir da própria perspectiva da pura "história das idéias" – e, sobre essas duas limitações, alguns historiadores da filosofia contemporâneos mais qualificados, como Dilthey e sua escola, já ampliaram consideravelmente o restrito horizonte da historiografia convencional. Podemos, pois, considerar essas duas limitações como, em princípio, superáveis, mesmo que, de fato, subsistam atualmente e seja provável que subsistam ainda por longo tem-

po. A terceira, porém, é absolutamente insuperável da perspectiva da pura história das idéias e, por isso, sequer foi abordada pela atual história burguesa da filosofia.

A primeira das três limitações de que padece a história da filosofia elaborada pela burguesia na segunda metade do século XIX pode ser caracterizada como "puramente filosófica": os ideólogos ignoraram que as idéias contidas numa filosofia podem sobreviver não apenas em outras filosofias, mas também nas ciências positivas e na práxis social (foi isto, muito especificamente, o que ocorreu com a filosofia de Hegel). A segunda limitação, sobretudo típica dos professores alemães de filosofia da época, é "local": os bons alemães ignoraram a existência, para além das fronteiras da Alemanha, de outros filósofos e negligenciaram inteiramente (salvo poucas exceções) o fato de que o sistema hegeliano, sepultado na Alemanha, permanecia muito vivo no exterior, não só no seu conteúdo, mas ainda como sistema e como método. Com as duas primeiras limitações ultrapassadas na teoria nos últimos decênios, o quadro que traçamos da historiografia filosófica alemã viu-se positivamente transformado; em contrapartida, os filósofos e historiadores "burgueses" mostram-se absolutamente incapazes de superar a terceira limitação, já que, para isto, teriam de abandonar a *posição de classe* que representa o *a priori* mais essencial de toda a sua ciência filosófica e histórica. O desenvolvimento da filosofia no século XIX, processo que em aparência decorre da pura "história das idéias", só é verdadeiramente compreensível em sua essência e em sua totalidade se for relacionado ao desenvolvimento histórico real da sociedade burguesa – e é precisamente esta relação que a história burguesa da filosofia, no seu estado atual, já não é capaz de estudar escrupulosa e imparcialmente. Explicam-se, pois, por que certas passagens do desenvolvimento filosófico geral do século XIX permanecem para ela "transcendentes" e por que se encontram nos seus mapeamentos curiosos "espaços em branco", como a lacuna a que nos referimos (o "final" do movimento filosófico nos anos 1840 e o vazio que se lhe segue até o "despertar" dos anos 1860). E também se explica por que a história da filosofia burguesa é hoje incapaz de oferecer uma visão correta e completa da época da filosofia alemã cuja natureza, anteriormente, ela chegara a compreender. O desenvolvimento do pensamento filo-

sófico, *antes* ou *depois* de Hegel, torna-se ininteligível se considerado tão-somente no puro plano da "história das idéias". Toda tentativa para compreender a essência e a plena significação desta grande época filosófica configurada pelo "idealismo alemão" estará destinada ao fracasso se, na sua consideração, não se levar em conta – ou se levar-se em conta apenas de modo superficial e anacrônico – as relações capitais (para a sua forma e o seu curso) que se estabeleciam entre o "movimento das idéias" e o "movimento revolucionário" de então. O modo como Hegel caracterizou, na sua *História da filosofia* e em outras passagens de sua obra, a natureza da filosofia dos seus predecessores imediatos (Kant, Fichte, Schelling) vale para toda a época do "idealismo alemão" e também para a sua culminação, o sistema hegeliano, bem como para os confrontos subseqüentes, nos anos 1840, entre as diversas tendências hegelianas. Nos sistemas filosóficos desta época autenticamente revolucionária, "a revolução está presente enquanto enunciada e consignada na forma do pensamento".[13] Exprimindo-se assim, Hegel não se referia ao que nossos historiadores burgueses designam serenamente como uma revolução do pensamento, ou seja, um processo que se opera na quietude de um gabinete de estudo, afastado do campo árido das lutas concretas; para o maior pensador produzido pela sociedade burguesa em sua época revolucionária, "a revolução na forma do pensamento" é tomada como elemento real do processo social da revolução real.[14] É o que podemos ver na seguinte citação:

> Apenas dois povos participaram desta grande época da história universal, cuja essência profunda cabe à filosofia da história compreender: os franceses e os alemães, apesar, ou sobretudo por causa, da sua oposição. As outras nações não participaram dela intimamente: povos e governos limitaram-se ao plano político. Este princípio fluiu, na Alemanha, sob a forma de idéia, espírito, conceito; na França, desatou na realidade efetiva (*Wirklichkeit*); o que a realidade pôde provocar na Alemanha apareceu como violência exercida por circunstâncias exteriores e reação contra ela.[15]

Algumas páginas adiante, referindo-se à filosofia de Kant, ele retorna à mesma idéia:

> Rousseau já situara o Absoluto na liberdade; Kant tem o mesmo princípio, mas o toma prioritariamente sob o aspec-

> to teórico. Os franceses concebem-no no plano da vontade – diz o seu provérbio: *il a la tête près du bonnet*.[16] A França tem o sentido da realidade, da realização (*Fertigwerden*); lá, a idéia se traduz mais diretamente na ação e, por isso, lá os homens voltam-se mais para a realidade prática. Mas, conquanto a liberdade seja em si concreta, lá ela foi aplicada à realidade sem ter sido desenvolvida na sua abstração – e fazer valer as abstrações na realidade é destruir esta última. O fanatismo da liberdade, na posse do povo, torna-se terrível. Na Alemanha, este mesmo princípio suscitou o interesse da consciência e se desenvolveu apenas teoricamente. Temos em nossas cabeças e sobre nossas cabeças todas as espécies de inquietudes; mas o alemão prefere manter bem assentado na sua cabeça o barrete de dormir[17] e deixar a inquietude operar apenas na sua cabeça. – Immanuel Kant nasceu, em 1724, em Könisberg.[18]

Etc., etc. Estas frases de Hegel contêm o princípio que permite compreender a essência desta grande época da história universal: a relação dialética entre a filosofia e a realidade; e, como Hegel explicou de modo mais geral noutro lugar, este vínculo dialético faz que a filosofia não possa ser outra coisa que "a sua época apreendida pelo pensamento" (*ihre Zeit in Gedanken erfast*);[19] e, sendo indispensável à compreensão do desenvolvimento do pensamento filosófico, é-o ainda mais quando se trata de compreender o desenvolvimento do pensamento numa época revolucionária de desenvolvimento da sociedade. E aqui reside, justamente, a fatalidade que uma força irresistível fez pesar sobre o desenvolvimento das pesquisas filosóficas e históricas da *classe burguesa* no século XIX: esta classe, que, em meados desse século, deixara de ser revolucionária na sua *práxis* social, perdeu também, a partir de então, por uma necessidade interna, a capacidade de *pensar*, na sua significação verdadeira, as relações dialéticas entre a evolução das idéias e a da realidade, em particular entre a filosofia e a revolução. Por isso, o declínio e o exaurimento reais que o movimento revolucionário da classe burguesa experimentou na sua práxis social em meados do século XIX teria de encontrar sua expressão ideológica no declínio e no exaurimento aparentes do movimento filosófico a que se refere ainda hoje a historiografia burguesa. Exemplifica-o a apreciação da filosofia de meados do século XIX com

que Uberweg-Heintze abre o capítulo correspondente de seu livro (ibid., p. 180-181): à época, a filosofia encontrar-se-ia "num estado de prostração geral" e a "sua influência sobre a vida cultural se reduzia progressivamente". Segundo o autor, este deplorável fenômeno seria causado, "em última análise, por tendências psíquicas primárias à instabilidade", cabendo a todos os "fatores externos" uma função apenas "secundária". E o célebre historiador burguês da filosofia "explica" assim a essência dessas "tendências psíquicas primárias à instabilidade": "Abandonava-se o idealismo exagerado que imperava nas concepções de vida e na especulação metafísica [!] e aspirava-se a um alimento espiritual mais substancial". Se, ao contrário, recupera-se a concepção dialética – mesmo sob a forma como se encontra em Hegel, ainda não plenamente desenvolvida e consciente de si – que a filosofia burguesa perdeu de vista (ou seja, a dialética idealista de Hegel, em oposição à dialética materialista de Marx!); e se, sob esta perspectiva, analisa-se sem reticências e de modo conseqüente o desenvolvimento filosófico no século XIX, este logo adquire um aspecto muito diferente e bem mais acabado, mesmo no que concerne à história das idéias. Em vez de uma inflexão descendente e um exaurimento do movimento revolucionário no domínio do pensamento, aparece, sob esta luz, nos anos 1840, uma alteração profunda e significativa neste movimento. Em vez do declínio da filosofia clássica alemã, vê-se que esta – que constituiu a expressão ideológica do movimento revolucionário da classe burguesa – cede lugar à nova ciência que doravante será, na história das idéias, a expressão geral do movimento revolucionário da classe operária, ou seja, cede lugar à teoria do "socialismo científico" tal como Marx e Engels a fundaram e formularam na década de 1840. Portanto, para compreender correta e completamente a relação essencial e necessária entre o idealismo alemão e o marxismo – relação que os historiadores burgueses até hoje ignoraram ou conceberam e apresentaram do modo mais incompleto e falso –, basta substituir a maneira habitual de pensar, abstrata e ideológica, própria aos historiadores burgueses da filosofia, por um ponto de vista não especificamente marxista, mas simplesmente dialético (hegeliano ou marxista). Então, de um só golpe, poder-se-á compreender não apenas as relações que existem entre a filosofia idealista

alemã e o marxismo, mas também a sua necessidade interna. Compreender-se-á que o sistema marxista, expressão teórica do movimento revolucionário do proletariado, deve manter com os sistemas da filosofia idealista alemã, no plano ideológico, as mesmas relações que o movimento revolucionário do proletariado mantém, no plano da práxis social e política, com o movimento revolucionário burguês. É mediante um único e mesmo processo de desenvolvimento histórico que surge, de um lado, do movimento revolucionário do terceiro estado, um movimento proletário "independente"; e, de outro, da filosofia idealista burguesa, em oposição a ela e de forma "independendente", a nova teoria materialista do marxismo. Todos estes fenômenos interagem reciprocamente. Em termos hegeliano-marxistas, o surgimento da teoria marxista é tão-somente o "outro momento" do surgimento do movimento proletário real; os dois momentos tomados em conjunto constituem a totalidade concreta do processo histórico.

Esta perspectiva dialética nos permite compreender quatro movimentos diferentes como quatro momentos de um único processo de desenvolvimento histórico: o movimento revolucionário da burguesia, a filosofia idealista de Kant a Hegel, o movimento revolucionário do proletariado e a filosofia materialista do marxismo. Ela nos propicia apreender a verdadeira natureza da nova ciência que, sob a forma teórica que lhe deram Marx e Engels, constitui a expressão geral do movimento revolucionário autônomo do proletariado.[20] E, igualmente, compreendemos por que a história burguesa da filosofia condenou-se a ignorar esta filosofia materialista do proletariado revolucionário, surgida dos sistemas altamente desenvolvidos da filosofia idealista da burguesia revolucionária, ou a conceber a sua natureza de forma negativa e falsa (*Verkehrt*).[21] Assim como os objetivos essenciais do movimento operário não podem realizar-se no marco da sociedade burguesa e do seu Estado, também a filosofia própria a esta sociedade não pode compreender a natureza das concepções gerais nas quais, de um modo consciente e autônomo, se expressa o movimento revolucionário proletário. O ponto de vista burguês, portanto, deve deter-se necessariamente – exceto no caso de se dispor a deixar de ser "burguês", ou seja, se dispuser-se a suprimir a si mesmo – na mesma altura em que é obrigado a deter-se na práxis social. É somente na

medida em que a história da filosofia supera esta limitação que o socialismo científico deixa de ser para ela um além transcendente e torna-se objeto de um conhecimento possível. A situação muito particular e que faz tão difícil a correta compreensão do problema *marxismo e filosofia* consiste no seguinte: parece que justamente nesta superação dos limites postos pelo ponto de vista burguês, indispensável para que o conteúdo filosófico essencialmente novo do marxismo se torne objeto de um conhecimento possível, tal conteúdo é *simultaneamente superado* (*aufgehoben*) *e destruído enquanto objeto filosófico*.

Como salientamos no início do nosso trabalho, Marx e Engels, fundadores do socialismo científico, não tinham a menor intenção de edificar uma nova filosofia. Contrariamente aos burgueses, eles possuíam plena consciência da estreita relação histórica entre a sua teoria e a filosofia idealista burguesa. No que diz respeito ao seu *conteúdo*, de acordo com Engels, o socialismo científico é o produto das *novas* concepções que, numa determinada fase da evolução social, surgem necessariamente na classe operária, em razão da sua situação material; contudo, no que diz respeito à sua *forma* específica e científica (que o distingue do socialismo utópico), ele se constituiu partindo da *filosofia idealista* alemã, especialmente do sistema de Hegel. Nesta ótica, portanto, o socialismo, transitando da utopia à ciência, *nasceu* da filosofia idealista alemã.[22] Reconhecer esta origem filosófica (puramente formal) não significa afirmar, porém, que este socialismo, no seu estado atual de autonomia e desenvolvimento, permaneça uma filosofia. Desde 1845, pelo menos, Marx e Engels caracterizaram a sua nova perspectiva materialista e científica como já não sendo filosófica.[23] E, se é preciso considerar, aqui, que, para ambos, filosofia foi sinônimo da filosofia idealista burguesa, é preciso levar em conta o sentido desta identificação, porque se trata de uma relação análoga àquela existente entre o marxismo e o Estado: Marx e Engels não combateram simplesmente uma forma histórica determinada de Estado, mas o Estado em geral, identificado pelo materialismo histórico com o Estado burguês, e, sobre esta base, atribuíram ao comunismo o objetivo final de suprimir o Estado; similarmente, Marx e Engels não combatem um sistema filosófico determinado, mas querem, no fim das contas, superar e suprimir, com o socialismo científico, a filosofia

em geral.[24] Precisamente aí reside a oposição de princípio entre a concepção "realista" (isto é, "materialista dialética") do marxismo e as "patranhas ideológicas, jurídicas e de outro tipo" próprias ao lassallismo e a todas as outras variedades, antigas ou recentes, desse "socialismo vulgar" que, no plano dos princípios, não ultrapassou ainda o "nível burguês", ou seja, o ponto de vista da "sociedade burguesa".[25] Se pretendemos elucidar a questão das relações entre marxismo e filosofia é, pois, indispensável tomar como ponto de partida as declarações de Marx e de Engels, nas quais afirmam, inequivocamente, que a superação (*Aufhebung*) não apenas da filosofia idealista burguesa, mas, *ao mesmo tempo*, da filosofia em geral é uma conseqüência necessária da sua nova perspectiva materialista dialética.[26] Não devemos escamotear a significação profunda desta posição em face da filosofia e apresentá-la como uma simples querela verbal, afirmando, por exemplo, que Marx e Engels tão-somente alteraram a nomenclatura de alguns princípios epistemológicos que a terminologia hegeliana designa como "o aspecto filosófico das ciências" e que a transformação materialista da dialética hegeliana conservou de fato.[27] Há, é certo, em Marx e, sobretudo, em escritos tardios de Engels algumas afirmações que parecem sugerir uma tal concepção.[28] Mas é fácil concluir que não se suprime a filosofia com a simples supressão do seu nome.[29] Para estudar a fundo as relações entre marxismo e filosofia devemos, então, deixar de lado essas questões puramente terminológicas. A nós, o que importa, antes de mais nada, é saber o que devemos entender por esta supressão da filosofia mencionada por Marx e Engels especialmente no seu primeiro período, nos anos 1840, mas igualmente referida mais tarde. *Como* este fenômeno deve processar-se ou já se processou? Mediante que ações? Com que rapidez? E para quem? É preciso conceber a supressão da filosofia, por assim dizer, como *uno actu*,[30] levada a cabo de uma vez por todas, por um ato cerebral de Marx e de Engels ou pelos marxistas ou por todo o proletariado ou por toda a humanidade?[31] Ou, ao contrário, devemos representá-la como um processo histórico revolucionário muito longo e penoso, desenvolvendo-se através de diversas fases (como é o caso da supressão do Estado)? E, se assim for, qual a relação do marxismo com a filosofia enquanto este demorado processo não alcançar seu objetivo final, a supressão da filosofia?

Posta nestes termos a questão, fica claro que não estamos às voltas com sutilezas há muito desprovidas de sentido, mas com um problema extremamente importante, tanto teórica quanto praticamente, problema cuja importância cresce na fase atual do combate proletário. A atitude dos marxistas ortodoxos, que durante tanto tempo se comportaram neste caso como se aqui ou não existisse nenhuma questão ou existisse apenas uma daquelas questões cuja solução é e sempre será indiferente para a práxis da luta de classes, essa atitude se revela agora ainda mais problemática. E isto se mostra mais acentuadamente quando se considera o particular paralelismo que parece existir novamente aqui entre os dois problemas: *marxismo e filosofia* e *marxismo e Estado*. Este último, como Lenin observou na sua obra *O Estado e a revolução*,[32] também "preocupou muito pouco os teóricos e os publicistas mais destacados da Segunda Internacional (1889-1914)". Cabe, pois, indagar se a mesma relação que existe entre o problema da supressão do Estado e o problema da supressão da filosofia permite explicar a indiferença dos marxistas da Segunda Internacional para com ambos. Mais precisamente: devemos nos perguntar se a relação mais geral que, segundo o arguto crítico Lenin, permite explicar a indiferença dos marxistas da Segunda Internacional frente à questão do Estado não intervém igualmente no problema de que nos ocupamos – ou seja, se a indiferença daqueles mesmos marxistas em face da questão filosófica tem a ver com o fato de *as questões gerais da revolução em geral os terem preocupado tão pouco*. Para esclarecer tudo isso, é preciso examinar mais de perto a natureza e as razões da crise, a mais importante de todas as que afetaram a teoria marxista, que na última década dividiu os marxistas em três campos inimigos.

No início do século XX, quando o longo período de desenvolvimento puramente evolutivo chega ao fim e se anuncia um novo período de lutas revolucionárias, inúmeros indícios mostraram que a teoria do marxismo experimentava uma situação crítica, simultânea à modificação das condições práticas da luta de classes. Este marxismo vulgar, extraordinariamente trivial e simplificado, resultado da degeneração da doutrina marxista pela ação dos epígonos, possuindo apenas uma confusa consciência da totalidade dos seus próprios problemas, não tinha posições claras sobre toda uma série de questões.

Esta crise da teoria marxista se manifesta especialmente na questão da atitude que a revolução social deve assumir diante do Estado. Desde o esmagamento do primeiro movimento revolucionário proletário, na metade do século XIX, e da insurreição, em 1871, da Comuna, afogada em sangue, esta questão capital não mais se colocara com força na prática. Com a guerra mundial, a primeira e a segunda revoluções russas de 1917 e a derrocada dos impérios aliados em 1918, ela entra concretamente na ordem do dia; e percebe-se então que não existia, no campo marxista, nenhuma posição unânime em face de todos os importantes problemas do objetivo final e da transição, como os da "conquista do poder político pela classe operária", os da "ditadura do proletariado" e os da "extinção final do Estado" na sociedade comunista. Ao contrário: logo que tais questões se colocaram na realidade e que se tornou impossível contorná-las, pelo menos três diferentes teorias se confrontaram, todas pretendendo-se marxistas, e cujos representantes mais eminentes (Renner, Kautsky, Lenin) eram considerados, antes da guerra, não apenas marxistas, mas marxistas ortodoxos.[33] E a atitude assumida em relação a essas questões pelas diversas correntes socialistas revelou a natureza da crise que, já há vários anos, grassava nas fileiras dos partidos socialdemocratas e dos sindicatos da Segunda Internacional disfarçada de uma querela entre marxismo ortodoxo e revisionismo[34] e que era, apenas, a forma provisória e distorcida de uma fratura bem mais profunda que dividia a frente do próprio marxismo ortodoxo. Constitui-se, de um lado, um neo-revisionismo marxista, que logo se vinculou mais ou menos estreitamente aos revisionismos precedentes; de outro, os teóricos do novo partido proletário engajaram-se no combate, ao mesmo tempo, contra o velho reformismo dos revisionistas e contra o novo reformismo do "centro marxista", tendo como palavra de ordem a restauração do marxismo puro ou revolucionário.

Não se deve interpretar as razões desta crise, que eclodiu no campo marxista à primeira prova de fogo, como resultado da covardia ou da debilidade das convicções revolucionárias dos teóricos e publicistas responsáveis pela trivialização e pelo empobrecimento da teoria marxista, cuja conseqüência foi o marxismo vulgar ortodoxo da Segunda Internacional; esta seria uma interpretação muito superficial, de

forma alguma marxista e materialista, sequer hegeliana e idealista: seria uma interpretação simplesmente não dialética. E seria igualmente superficial e não dialético imaginar seriamente que a grande polêmica entre Lenin, Kautsky e os outros "marxistas" tinha verdadeiramente, como único objetivo, a restauração do marxismo, o resgate fiel da autêntica doutrina de Marx.[35] Para uma investigação desse tipo, o único "método materialista e, pois, científico" (Marx) consiste em retomar o ponto de vista dialético introduzido por Hegel e Marx na análise histórica e que nos serviu, até agora, para o exame do idealismo alemão e da teoria marxista que dele surgiu e aplicá-lo também ao *desenvolvimento posterior* desta teoria até nossos dias. Noutros termos: devemos nos esforçar por compreender todas as transformações, desenvolvimentos e regressões desta teoria, na sua forma e no seu conteúdo, desde o seu nascimento a partir do idealismo alemão, como produtos necessários do seu tempo (Hegel) – ou, mais precisamente, compreendê-los como condicionados pela totalidade do processo histórico e social de que são a expressão geral (Marx). É assim que compreenderemos as verdadeiras razões da degeneração da teoria marxista em marxismo vulgar e apreenderemos a real significação dos apaixonados esforços empreendidos pelos teóricos da Terceira Internacional, aparentemente de caráter tão ideológico, para restabelecer a "verdadeira doutrina de Marx".

Se aplicarmos deste modo a dialética materialista à história do marxismo, verificaremos que a teoria marxista percorreu, desde o seu nascimento, três grandes períodos, e que sua relação com o desenvolvimento real da sociedade tornou necessárias estas três etapas. A primeira começa por volta de 1843 (na história das idéias, com a *Crítica da filosofia do direito de Hegel*) e chega ao fim com a Revolução de 1848 (na história das idéias, com o *Manifesto comunista*). A segunda se inicia com a sangrenta repressão ao proletariado parisiense em junho de 1848, seguida pela liquidação de todas as organizações e tendências emancipadoras da classe operária, "numa época de atividade industrial febril, de descalabro moral e de reação política" magistralmente descrita por Marx na *Mensagem inaugural* de 1864. Estenderemos sua duração até a virada do século porque não se trata, aqui, da história do proletariado em geral, mas da evolução interna da teoria

de Marx em suas relações com a história do proletariado e, por isso, deixamos de lado fases de menor importância (fundação e declínio da Primeira Internacional; episódio da Comuna; confronto entre lassallianos e marxistas; lei anti-socialista; sindicatos; fundação da Segunda Internacional). A terceira vem dessa época aos nossos dias e se estende até um futuro ainda indeterminado.

Dividido assim, o desenvolvimento da teoria marxista apresenta o seguinte quadro: na sua primeira forma (que, na consciência de Marx e de Engels, permanece essencialmente idêntica, inclusive na época mais tardia, quando, na verdade, em seus *textos*, não continuou totalmente inalterada), ela aparece, apesar da sua rejeição da filosofia, como uma teoria – impregnada de espírito filosófico – do *desenvolvimento social* percebido e concebido como totalidade viva ou, mais precisamente, como teoria da *revolução social* compreendida e posta em prática como totalidade viva. Nesse momento, não se põe a questão de separar em suas respectivas disciplinas os aspectos econômicos, políticos e espirituais desta totalidade viva, por mais que fielmente se possa apreender, analisar e criticar as particularidades concretas de cada um deles. É evidente que a economia, a política e a ideologia, mas também o devir histórico e a atividade social consciente, estão conectados na unidade viva da "práxis revolucionária" (*Teses sobre Feuerbach*). É naturalmente o *Manifesto comunista* o melhor testemunho desta primeira forma da teoria marxista como teoria da revolução social.[36]

Do ponto de vista da dialética materialista, não é difícil compreender que esta primeira forma da teoria marxista não poderia subsistir sem modificações durante o longo período, na prática muito pouco revolucionário, que cobriu a segunda metade do século XIX na Europa. Cabe aplicar, naturalmente, à classe operária, na sua lenta progressão rumo à sua própria libertação, o que Marx, no prefácio à *Crítica da economia política*, diz sobre a humanidade em geral, ou seja, que ela

> [...] só se propõe as tarefas que pode resolver, pois, se considerado mais atentamente, chegar-se-á à conclusão de que a própria tarefa só aparece onde as condições materiais de sua solução já existem, ou, pelo menos, são captadas no processo do seu devir.[37]

E a questão não se altera em nada se uma tarefa que transcende as condições atuais já encontrou sua expressão teórica numa época precedente. Atribuir à teoria uma existência independente do movimento real é uma concepção não materialista nem sequer dialética, mesmo no sentido hegeliano: é uma concepção simplesmente metafísica idealista. Ao contrário, para a concepção dialética, que situa todas as formas, sem exceção, no curso do movimento, a teoria da revolução social de Marx e de Engels deveria experimentar necessariamente importantes modificações no curso do seu desenvolvimento. Quando, em 1864, Marx elaborou o *Manifesto inaugural* e os *Estatutos* da Primeira Internacional tinha inteira clareza de que decorreria "um bom tempo até que o movimento, após o seu despertar, reencontre a sua antiga ousadia de linguagem".[38] Isto não vale apenas para a linguagem, vale para todos os outros elementos da teoria. Por isso, encontramos no socialismo científico de *O capital* (1867-1894) e das outras obras tardias de Marx e de Engels uma forma notavelmente modificada e desenvolvida da teoria marxista em comparação com o comunismo imediatamente revolucionário do *Manifesto comunista* de 1847-1848, da *Miséria da filosofia*, de *As lutas de classes na França* e de *O 18 brumário*... No entanto, nos seus traços mais importantes, a teoria marxista permanece, mesmo nos últimos escritos de Marx e de Engels, inalterada no essencial. Mesmo sob a forma desenvolvida do socialismo científico, o marxismo de Marx e Engels continua a ser o amplo *conjunto* de uma teoria da revolução social. A modificação ocorrida na última fase consiste apenas em que os diferentes elementos deste todo, ou seja, economia, política, ideologia – teoria científica e práxis social – separam-se mais uns dos outros. Podemos dizer, utilizando uma expressão de Marx, que se cortou o cordão umbilical da sua conexão natural. Um tal corte, porém, não significa, em absoluto, que em Marx e em Engels aquele todo tenha sido substituído por uma multiplicidade de elementos independentes; o que se encontra é uma outra composição das diversas partes do sistema, elaborada com uma maior exatidão científica e sobretudo construída tendo como infra-estrutura a crítica da economia política. O marxismo como sistema não se resolve, nos seus fundadores, numa soma de disciplinas particulares a que se acrescentaria, do exterior, uma aplicação prática dos seus resultados. Os

inúmeros intérpretes burgueses de Marx – e também os marxistas – que acreditaram em seguida poder estabelecer uma distinção entre a matéria histórica e os elementos de teoria econômica contidos em *O capital* tão-somente demonstraram que não haviam compreendido nada do método que Marx utiliza na crítica da economia política, já que uma das características essenciais do método materialista dialético é a não-existência daquela distinção: ele é, essencialmente, uma compreensão teórica da história. Do mesmo modo, também a indissolúvel ligação entre teoria e práxis, que constitui o traço mais notável da primeira expressão do materialismo marxista, de nenhuma maneira desaparece na forma ulterior do sistema. Somente um exame muito superficial pode conduzir à impressão de que a pura teoria do pensamento secundarizou a práxis da vontade revolucionária. Em todos os textos decisivos, particularmente no primeiro livro de *O capital*, salta à luz esta vontade revolucionária contida em cada linha da obra de Marx – basta pensar no célebre capítulo sobre a tendência histórica da acumulação capitalista.[39]

Pois bem: no que concerne aos partidários e sucessores de Marx, a despeito de todos os juramentos de fidelidade à teoria e ao método da concepção materialista da história, constata-se que efetivamente se produziu entre eles essa dissolução da teoria unitária da revolução social *in disjecta membra*.[40] Para esta teoria, corretamente interpretada como dialética e revolucionária, ciências particulares autônomas umas das outras são tão impossíveis quanto uma investigação puramente teórica, livre de quaisquer pressupostos e separada da práxis revolucionária; em troca, os marxistas modernos concebem cada vez mais o socialismo científico como uma soma de conhecimentos puramente científicos sem nenhuma relação *imediata* – política ou outra – com a práxis da luta de classes. Para demonstrá-lo, basta-nos remeter às afirmações de um único teórico marxista, muito representativo, da Segunda Internacional sobre as relações da ciência marxista com a política; eis o que escrevia, em dezembro de 1909, Rudolf Hilferding, no prefácio a *O capital financeiro*,[41] obra em que se esforça por "compreender cientificamente" os fenômenos econômicos do mais recente desenvolvimento capitalista, "quer dizer, integrá-los no sistema teórico da economia política clássica":

> Aqui, é suficiente dizer que, para o marxismo, o estudo da política tem como único objetivo descobrir nexos causais. Conhecer as leis da sociedade produtora de mercadorias significa, ao mesmo tempo, assinalar os fatores que determinam a vontade das classes desta sociedade. Descobrir a determinação da vontade das classes, segundo a concepção marxista, é a tarefa de uma política científica, isto é, de uma política que enuncia nexos causais. Tanto quanto a teoria, a política do marxismo está isenta de juízos de valor. Por isto, é equivocada – embora esteja muito difundida *intra et extra muros* – a opinião que identifica simplesmente marxismo e socialismo, uma vez que, considerado logicamente (ou seja, unicamente como um sistema científico, abstraídos os seus efeitos históricos), o marxismo é apenas uma teoria das leis do movimento da sociedade, formuladas pela concepção marxista da história em termos gerais e aplicadas pela economia marxista à época da produção de mercadorias. O socialismo é o resultado de tendências que se impõem na sociedade produtora de mercadorias. No entanto, reconhecer o valor do marxismo – o que implica compreender a necessidade do socialismo – não significa, de nenhum modo, enunciar juízos de valor nem, menos ainda, dar instruções para o comportamento prático. Reconhecer uma necessidade e colocar-se a seu serviço são duas coisas diferentes. É perfeitamente possível que alguém que esteja absolutamente convencido da vitória final do socialismo se dedique, apesar disto, a combatê-lo. Contudo, o conhecimento das leis do movimento da sociedade, que o marxismo pesquisa, confere a quem o adquire uma certa superioridade – e os inimigos mais perigosos do socialismo são, sem dúvida, aqueles que provaram o fruto do seu conhecimento.

Se persiste, todavia, a identificação do marxismo – isto é, uma teoria que logicamente é "ciência objetiva, isenta de juízos de valor" – com as aspirações socialistas, este fato é "facilmente" explicado por Hilferding pela "invencível aversão da classe dominante a reconhecer os resultados do marxismo" e de, ademais, submeter-se, para este fim, ao "cansativo" estudo de um "sistema tão complicado": "Somente neste sentido é a ciência do proletariado e se opõe à economia burguesa, enquanto aspira firmemente – como toda ciência – à validez universal objetiva dos seus resultados".[42] A concepção materialista da história,

cuja essência, em Marx e em Engels, era a dialética materialista, transforma-se assim, nas mãos dos seus epígonos, em algo essencialmente não dialético: para uns, uma espécie de princípio heurístico que dirige a investigação nas ciências particulares; para outros, a flexibilidade metodológica da dialética materialista se cristaliza numa série de proposições teóricas concernentes à causalidade dos eventos históricos nos diferentes domínios da vida social, ou seja, em algo que seria melhor designar como uma sociologia sistemática geral. Desse modo, uns tratam o princípio materialista de Marx como "um princípio subjetivo válido apenas para o juízo reflexivo" (no sentido kantiano[43]), enquanto outros tomam a doutrina da "sociologia" marxista como um sistema pertinente ora à economia, ora à geografia biológica.[44] Poderíamos resumir todas essas deformações, e muitas outras menos evidentes, que os epígonos infligiram ao marxismo no segundo período do seu desenvolvimento afirmando que a teoria global e unitária da revolução social foi transformada numa crítica científica da economia e do Estado burguês, da educação pública, da religião, da arte, da ciência e de todas as outras formas culturais próprias à burguesia, crítica que não desemboca mais numa práxis revolucionária, tal como sua essência implicava,[45] mas que é suscetível de conduzir (e, na sua práxis concreta, geralmente conduz) a toda série de tentativas de *reforma* que não ultrapassam em princípio o quadro da sociedade burguesa e do seu Estado. É suficiente, para comprová-lo, comparar o *Manifesto comunista* ou mesmo os *Estatutos* da Primeira Internacional, redigidos por Marx em 1864, com os programas dos partidos socialistas da Europa Central e Ocidental e, sobretudo, com os do Partido Social-democrata Alemão na segunda metade do século XIX. Sabe-se da severidade e do rigor com que Marx e Engels se pronunciaram sobre as reivindicações quase unicamente *reformistas*, tanto no plano político quanto no cultural ou ideológico, apresentadas pela social-democracia alemã, o partido marxista dirigente da Europa, nos seus programas de Gotha (1875) e de Erfurt (1891), reivindicações nas quais nada mais se encontra do princípio revolucionário do marxismo.[46] Foi esta situação que propiciou, primeiro, no fim do século XIX, a vulnerabilização do marxismo ortodoxo pelos assaltos do revisionismo e, depois, no início do século XX, quando signos antecipadores

anunciaram a emergência de grandes conflitos e confrontos revolucionários, a crise decisiva do marxismo que se desenrola até hoje.

Uma vez compreendido, à luz do materialismo dialético, que a passagem da teoria originária da revolução social a uma crítica científica da sociedade sem conseqüências revolucionárias essenciais apenas exprime as transformações sobrevindas na práxis social da luta proletária, estes dois processos surgem simplesmente como duas fases necessárias do desenvolvimento ideológico e material global. O reformismo surge como tentativa de expressar, numa teoria coerente, o caráter reformista que, na prática, sob a influência de condições históricas novas, adquiriram as reivindicações econômicas dos sindicatos e a luta política dos partidos proletários. Por seu turno, o chamado marxismo ortodoxo deste período, degenerado em marxismo vulgar, surge, na sua maior parte, como tentativa de teóricos que, prisioneiros da tradição, procuravam manter a teoria da revolução social (forma primeira do marxismo) sob a forma de uma teoria pura, o mais abstrata, que não conduzia a qualquer imperativo prático e procuravam rejeitar como não marxista a teoria reformista que exprimia então o caráter real do movimento. E compreende-se muito bem por que, na emersão do período revolucionário, foram justamente os marxistas ortodoxos da Segunda Internacional, mais do que todos os outros, os que se sentiram mais impotentes diante de questões como a das relações entre o Estado e a revolução proletária. Os revisionistas possuíam ao menos uma teoria sobre a atitude do "povo trabalhador" em face do Estado, ainda que esta teoria nada tivesse a ver com o marxismo. Em teoria como na prática, há muito tinham renunciado à revolução social para conquistar e destruir o Estado burguês e instaurar a ditadura do proletariado; tinham trocado a revolução social pelas reformas políticas, sociais e culturais no quadro do Estado burguês. Quanto aos ortodoxos, esses se haviam contentado, na sua rejeição ao revisionismo e no trato das questões pertinentes à época da transição, com a repetição dos princípios do marxismo. Todavia, por mais que se ativessem ao ABC da teoria marxista, não puderam conservar verdadeiramente o seu caráter revolucionário original: também o seu socialismo científico fora inevitavelmente transformado em algo diverso de uma teoria da revolução social. Durante o longo período em que o

marxismo se propagou lentamente sem ter qualquer tarefa revolucionária a desempenhar na prática, os problemas revolucionários, para a grande maioria dos marxistas – tanto ortodoxos quanto revisionistas –, deixaram de existir no plano teórico como problemas do mundo real. Se, para os reformistas, tais problemas tinham desaparecido completamente, também para os marxistas ortodoxos eles perderam o caráter de atualidade que lhes fora atribuído pelos autores do *Manifesto comunista*, deslocados progressivamente para um *futuro* longínquo e, por fim, transcendente.[47] Na concreta realidade contemporânea, adquiriu-se o hábito de praticar a política que encontrou a sua expressão teórica nas posições reformistas, condenadas oficialmente nos congressos partidários, mas adotadas não menos oficialmente pelos sindicatos. No início do século, quando se desenha um novo período de desenvolvimento, a questão da revolução social retorna à ordem do dia em toda a sua dimensão e com toda a sua significação concreta; então, o marxismo ortodoxo da teoria pura, que representara até a guerra a doutrina oficial na Segunda Internacional, entra em falência e verifica-se o seu colapso – mas isso foi apenas a inevitável conseqüência de uma deterioração interna já antiga.[48] E é igualmente nesta época que vemos desenhar-se, em diferentes países e especialmente entre os marxistas russos, *o terceiro período de desenvolvimento*, caracterizado pelos seus representantes como o da restauração do marxismo.

Não é difícil compreender por que esta nova transformação da teoria marxista se efetuou e se efetua ainda sob a cobertura ideológica do retorno à doutrina autêntica do marxismo original, bem como apreender, para além do aspecto ideológico, o verdadeiro significado de toda essa operação. Neste domínio, teóricos como Rosa Luxemburg, na Alemanha, e Lenin, na Rússia, na realidade não fizeram e não fazem mais do que responder às exigências práticas do novo período revolucionário da luta de classes, rejeitando as tradições paralisantes do marxismo socialdemocrata do segundo período, que pressionam "como um pesadelo" as próprias massas operárias,[49] cuja situação social e econômica, objetivamente revolucionária, já há muito não corresponde àquelas doutrinas evolucionistas. Explica-se, pois, o aparente ressurgimento da teoria marxista original na Terceira Internacional simplesmente porque, numa nova época revolucionária, não apenas o movimento

proletário, mas também as concepções teóricas dos comunistas, que constituem a sua expressão teórica, devem revestir expressamente uma forma revolucionária. É por isto que hoje vemos reviver importantes partes do sistema marxista que pareciam esquecidas no fim do século XIX. Esta situação permite também compreender o contexto em que, meses antes da Revolução de Outubro, o cérebro da revolução proletária na Rússia escreveu uma obra cuja tarefa, nas suas palavras, era, "em primeiro lugar, *restabelecer* a autêntica doutrina de Marx sobre o Estado". Os próprios acontecimentos tinham colocado na ordem do dia, no plano prático, o problema da ditadura do proletariado; que Lenin, num momento decisivo, tenha feito o mesmo no plano teórico, foi o primeiro signo de que então se retomava conscientemente a relação interna que o marxismo revolucionário estabelece entre teoria e prática.[50]

Mas também a recolocação do problema *marxismo e filosofia* mostra-se uma parte importante deste grande empreendimento restaurador. Já descrevemos seu lado negativo: a perda do caráter prático revolucionário do movimento marxista que encontrou a sua *expressão parcial* no desprezo da maioria dos teóricos marxistas da Segunda Internacional para com todos os problemas filosóficos e a sua *expressão teórica geral* no simultâneo deperecimento do princípio vivo da dialética materialista no marxismo vulgar dos epígonos. É certo que, como já indicamos, os próprios Marx e Engels negaram constantemente que o socialismo científico fosse ainda uma filosofia. No entanto, é bastante fácil demonstrar – e vamos fazê-lo com provas irrefutáveis – que, para os dois dialéticos revolucionários, a oposição à filosofia representou algo totalmente diverso daquilo que significou para o marxismo vulgar posterior. Nada lhes era mais estranho que atribuir valor a uma pesquisa puramente científica, livre de quaisquer premissas e acima de toda posição de classe – como Hilferding e a maioria dos outros marxistas da Segunda Internacional acabaram por fazer.[51] A esta ciência pura da sociedade burguesa (economia, história, sociologia etc.), o socialismo científico de Marx e de Engels adequadamente compreendido opõe-se ainda mais vigorosamente do que à filosofia, na qual o movimento revolucionário do terceiro estado encontrou outrora a sua mais alta expressão teórica.[52] É de admirar,

assim, a perspicácia desses novos marxistas que, impressionados por algumas conhecidas expressões de Marx e sobretudo de Engels em seus últimos escritos, supõem que para ambos a supressão da filosofia significaria a sua substituição por um sistema de ciências positivas abstratas e não dialéticas. A oposição real entre o socialismo científico e todas as filosofias *e ciências* burguesas consiste apenas no seguinte: o socialismo científico é a expressão teórica de um processo revolucionário que terminará com a supressão total dessas filosofias *e dessas ciências*, e, ao mesmo tempo, com a supressão das condições materiais que nelas encontraram a sua expressão ideológica.[53]

A recolocação do problema *marxismo e filosofia* já seria necessária, portanto, do simples ponto de vista teórico, para resgatar a significação autêntica e íntegra da doutrina de Marx, edulcorada e desfigurada pelos epígonos. Mas – tal como no problema *marxismo e Estado* – é evidente que, aqui, a tarefa teórica se põe a partir das exigências e das necessidades da práxis revolucionária. No período de transição revolucionária no qual o proletariado, tendo conquistado o poder político, encontra-se, tanto no domínio ideológico quanto no político e no econômico, diante de tarefas precisas que continuam a se influenciar reciprocamente, também a teoria científica do marxismo deve voltar a ser, não por um simples *retorno*, mas por um *desenvolvimento dialético*, o que foi para os autores do *Manifesto comunista*: uma teoria da revolução social que abrange, na sua totalidade, todos os domínios da vida social. E, para tanto, é preciso resolver, conforme o materialismo dialético, não só o problema da "posição do Estado diante da revolução social e da revolução social diante do Estado" (Lenin), mas ainda o problema da "posição da ideologia diante da revolução social e da revolução social diante da ideologia". Eludir tais problemas *antes* da revolução proletária significa favorecer o oportunismo e levar o marxismo a uma crise interna, tal como os marxistas da Segunda Internacional, eludindo o problema revolucionário do Estado, realmente favoreceram o oportunismo e provocaram no campo marxista uma crise interna. Mas a recusa de tomar uma posição determinada sobre estes problemas ideológicos da transição *depois* da conquista do poder político pelo proletariado pode também ter conseqüências práticas fatais: a confusão e a divisão teóricas podem entravar consideravelmente a

condução enérgica e oportuna das tarefas que então se impõem no domínio ideológico. Por isso, na época revolucionária da luta de classes em que já nos encontramos, é preciso formular de modo inteiramente novo a questão capital das relações entre a revolução proletária e a *ideologia*, tão negligenciada pelos teóricos socialdemocratas quanto o problema político da ditadura do proletariado, e, ao mesmo tempo, restaurar em sua autenticidade a concepção dialética revolucionária do marxismo original. Esta tarefa, porém, só pode ser levada a cabo se, em primeiro lugar, colocarmos a questão que conduziu Marx e Engels a abordarem o problema da ideologia em geral: quais as relações entre a *filosofia* e a revolução social do proletariado? A tentativa, fundada nas indicações oferecidas por Marx e Engels, de oferecer a tal questão a resposta compatível com os princípios da dialética materialista nos confrontará em seguida com a questão mais ampla: qual é a relação entre o materialismo de Marx–Engels e a *ideologia* em geral?

2.

Qual a relação entre o socialismo científico de Marx e Engels e a filosofia? Nenhuma, responde o marxismo vulgar – e acrescenta que o velho ponto de vista filosófico e idealista foi justamente refutado e superado pelo ponto de vista científico e materialista do marxismo. Todas as idéias e especulações filosóficas são rejeitadas como elucubrações irreais e desprovidas de objeto, que só continuam a freqüentar as mentes como uma espécie de superstição apenas porque a classe dominante tem um interesse bem real e material na sua manutenção. Liquidada a dominação capitalista, logo se dissiparão, por si mesmos, os últimos vestígios dessas fantasmagorias.

É suficiente mostrar, como intentamos fazê-lo até aqui, a superficialidade dessa atitude cientificista em face da filosofia para reconhecer imediatamente que esta forma de resolver o problema filosófico não tem nada a ver com o espírito do materialismo dialético moderno de Marx. Ela pertence inteiramente à época em que Jeremias Bentham, "o gênio da estupidez burguesa", dava, na sua enciclopédia, a seguinte definição da palavra "religião": "Substantivo feminino. Representações supersticiosas".[54] Insere-se na atmosfera intelectual dos

séculos XVII e XVIII, ainda que largamente difundida hoje e inspiradora da filosofia de E. Dühring,[55] para quem, na sociedade futura – construída segundo a sua receita –, já não haveria culto religioso: um sistema social corretamente compreendido *deveria*, ao contrário, *suprimir* todo o aparato da feitiçaria clerical e, pois, todos os elementos essenciais dos cultos. Nada se opõe mais a esta atitude rasamente racionalista e puramente negativa em face de fenômenos ideológicos como a religião, a filosofia etc. do que o modo pelo qual o materialismo moderno ou dialético, na sua perspectiva nova e estritamente científica – conforme Marx e Engels –, concebe as formações espirituais. Para mostrar toda a profundidade desta oposição, podemos afirmar o seguinte: é da essência do materialismo moderno conceber teoricamente e tratar praticamente as criações espirituais, tanto a filosofia quanto qualquer outra ideologia, como realidades. Marx e Engels iniciaram, no seu primeiro período, a sua atividade revolucionária lutando contra a realidade da filosofia; e mostraremos que, se depois modificaram radicalmente as suas idéias sobre a relação da ideologia filosófica com outras ideologias no seio da realidade ideológica global, não deixaram nunca de tratar todas as ideologias – e a filosofia em particular – como realidades verdadeiras, jamais como quimeras.

Nos anos 1840, quando Marx e Engels empreenderam, primeiro no plano teórico e filosófico, o combate revolucionário pela emancipação da classe que "não está em oposição parcial às conseqüências da sociedade existente, mas sim em oposição geral às suas condições de existência",[56] estavam convencidos de atacar assim um dos elementos mais importantes deste tipo de sociedade. Sobre o editorial do número 179, de 1842, da *Kölnische Zeitung* (*Gazeta de Colônia*), Marx já escrevera: "A filosofia não se situa fora do mundo, tal como o cérebro não se situa fora do homem pela simples razão de não se encontrar no seu estômago".[57] Mais tarde, na "Introdução" à *Crítica da filosofia do direito de Hegel* – texto em que, conforme Marx dirá, quinze anos depois, no prefácio à *Crítica da economia política*, ele realizara a passagem definitiva a seu ponto de vista materialista ulterior –, anotou, no mesmo sentido, que "a própria filosofia passada pertence a este mundo e é o seu complemento, ainda que ideal".[58] E o dialético Marx, no momento em que transita da concepção idealista

à materialista, afirma expressamente que a fração política prática cometia à época, na Alemanha, ao *rejeitar* toda filosofia, um erro tão grande quanto o que cometia a fração política teórica ao *não condenar* a filosofia como tal. Esta última acreditava, de fato, que podia combater o mundo alemão na sua realidade situando-se na perspectiva da filosofia, ou seja, a partir das exigências que extraía ou pretendia extrair da filosofia (como mais tarde o fará Lassalle, tendo Fichte como referência), e, assim, não levava em conta que o próprio ponto de vista filosófico pertencia a este mundo alemão. Mas a fração política prática, que pretendia realizar a negação da filosofia "voltando as costas à filosofia, olhando para qualquer outra parte e murmurando um punhado de frases triviais e mal-humoradas" sobre ela, também se encontrava, no fundo, aprisionada nos mesmos limites: também ela recusava-se "a inserir a filosofia na realidade alemã". Assim, a fração teórica supunha "poder realizar (praticamente) a filosofia sem a superar (teoricamente)"; mas a fração prática cometia erro análogo ao querer superar (praticamente) a filosofia sem realizá-la (teoricamente), ou seja, sem concebê-la como realidade.[59]

Vê-se nitidamente em que sentido Marx (e Engels, que, à mesma época, concluía uma evolução semelhante, como ambos, posteriormente, reconheceram inúmeras vezes[60]) já tinha efetivamente superado, nesta altura, o ponto de vista filosófico dos seus anos de estudante; mas, também, vê-se em que sentido esta superação ainda conserva um caráter filosófico. Três ordens diferentes de razões nos autorizam a falar de uma superação do ponto de vista filosófico. Primeiro, o ponto de vista teórico em que Marx se coloca agora está em oposição não apenas parcial às conseqüências, mas em oposição geral aos princípios orientadores de toda a filosofia alemã precedente – da qual Hegel, para Marx e Engels, era o representante maior. Em segundo lugar, esta oposição não era somente uma oposição à filosofia, no fundo a cabeça ou o complemento ideal do mundo existente: era uma oposição à totalidade deste mundo. Finalmente, e sobretudo, esta oposição não era puramente teórica: era, simultaneamente, prática e ativa. Eis o que afirma categoricamente a última das *Teses sobre Feuerbach*: "Os filósofos apenas *interpretaram* o mundo de diferentes maneiras; porém, o que importa é *transformá-lo*". No entanto, esta superação do

ponto de vista puramente filosófico ainda conserva um caráter profundamente filosófico; para verificá-lo, basta considerar como esta nova ciência do proletariado, que Marx coloca no lugar da filosofia idealista burguesa e que pela sua orientação e objetivos se opõe radicalmente às filosofias precedentes, diferencia-se tão pouco destas pela sua natureza teórica. Já toda a filosofia do idealismo alemão tendera, *mesmo no plano teórico*, a ser mais que uma teoria e uma filosofia – o que se compreende facilmente ao se levar em conta sua relação dialética, antes referida, com o movimento revolucionário burguês que, na prática, lhe era contemporâneo (algo que será nosso objeto num trabalho futuro). Em Hegel, esta tendência – característica de todos os seus predecessores (Kant, Schelling e, particularmente, Fichte) – parece, à primeira vista, sofrer uma inversão; mas, na realidade, ele atribuiu à filosofia uma missão que desborda o domínio propriamente teórico e, em certo sentido, é de ordem prática, missão que não consiste, é óbvio, como em Marx, na transformação do mundo, mas, ao contrário, em reconciliar, mediante o conceito e a compreensão (*Einsicht*), a Razão enquanto Espírito consciente de si com a Razão enquanto Realidade dada.[61] Contudo, não se pode sustentar que, colocando-se este objetivo de significação universal (que, para a linguagem corrente, constitui mesmo a própria essência de *toda filosofia*), a filosofia idealista alemã, de Kant a Hegel, tenha deixado de ser uma filosofia; com maior razão, é infundado declarar que a teoria de Marx não é mais uma teoria filosófica porque pretende desempenhar uma tarefa não mais puramente teórica, mas simultaneamente revolucionária e prática. Pode-se afirmar, ao contrário, que o materialismo dialético de Marx e de Engels, tal como se exprime nas onze *Teses sobre Feuerbach* e nos textos da mesma época, publicados ou inéditos,[62] deve absolutamente ser considerado, na sua natureza teórica, como uma filosofia – mais precisamente, deve ser considerado uma filosofia revolucionária que se insere como tal nas lutas revolucionárias que então se travam em todas as esferas da realidade social contra o regime existente e que se coloca como tarefa lutar efetivamente numa esfera determinada desta realidade, a esfera da filosofia, com o objetivo de chegar, no exato momento em que se realize a superação do conjunto da realidade social existente, à superação real da filosofia mesma, que é parte inte-

grante – ainda que ideal – desta realidade. Como Marx diz: "Não podeis superar a filosofia sem realizá-la".[63]

É de concluir-se, pois, que, para os revolucionários Marx e Engels, *no momento mesmo* em que transitavam do idealismo dialético de Hegel para o materialismo dialético, a superação da filosofia não significava, de forma alguma, o seu simples abandono. E para se compreender a sua atitude *ulterior* em face da filosofia, é essencial tomar como ponto de partida e ter sempre presente um fato incontestável: Marx e Engels já eram dialéticos antes de se tornarem materialistas. A significação do seu materialismo estará necessariamente comprometida, do modo mais nefasto e mais irreparável, quando se perde de vista que, desde o início, ele foi histórico e dialético – ou seja, um materialismo cujo objetivo é compreender teoricamente e revolucionar praticamente a totalidade da vida histórica e social –, e que assim permaneceu, ao contrário do materialismo científico abstrato de Feuerbach e de todos os materialismos abstratos, burgueses ou marxistas vulgares, que o precederam ou sucederam. Poderia ocorrer, e de fato ocorreu, que, no desenvolvimento do seu princípio materialista, Marx e Engels atribuíssem à filosofia um peso menos importante no processo histórico-social que aquele que inicialmente lhe conferiram. Todavia, para uma concepção verdadeiramente dialética e materialista do processo histórico, seria impossível fazer (e Marx e Engels nunca o fizeram) que a ideologia filosófica, ou mesmo a ideologia em geral, deixasse de ser um elemento efetivo do conjunto da realidade histórico-social, isto é, um elemento que é preciso compreender em sua realidade segundo uma teoria materialista e que é preciso revolucionar na sua realidade mediante uma práxis materialista.

Nas suas *Teses sobre Feuerbach*, o jovem Marx opôs o seu novo materialismo não apenas ao idealismo filosófico, mas também, e vigorosamente, a todas as formas precedentes do materialismo; do mesmo modo, *em todos os seus escritos posteriores*, Marx e Engels sublinharam a oposição do seu materialismo dialético ao materialismo vulgar, não dialético e abstrato; em particular, tinham consciência da importância considerável dessa oposição no que concerne à interpretação teórica das realidades "espirituais" (ideológicas) e à atitude prática a ser tomada em face delas. Marx observa a propósito das re-

presentações intelectuais em geral e do método adequado a uma verdadeira história crítica das religiões:

> Em realidade, é muito mais fácil descobrir o cerne terreno das nebulosas representações religiosas, analisando-as, do que, seguindo o caminho oposto, descobrir, partindo das relações da vida real, as formas celestiais correspondentes a essas relações. Este último é o único método materialista e, portanto, científico.[64]

Ora, uma práxis revolucionária que se limitasse à ação direta contra o núcleo terreno das concepções nebulosas da ideologia, sem se preocupar com a revolução e a superação das próprias ideologias, seria naturalmente tão abstrata e não dialética quanto o método teórico assim descrito, que se contenta, como o de Feuerbach, com a remissão de todas as representações ideológicas ao seu núcleo terreno.

Ao adotar esta atitude negativa e abstrata em face do caráter real da ideologia, o marxismo vulgar comete o mesmo erro que os teóricos do proletariado que, apoiando-se na idéia marxista do condicionamento econômico das relações jurídicas, das formas de Estado e de toda ação política, quiseram dela deduzir que o proletariado poderia e deveria limitar-se à ação econômica direta.[65] Sabe-se com que vigor Marx opôs-se a tendências similares, especialmente em sua polêmica contra Proudhon, mas também noutras oportunidades. Ao longo de sua vida, todas as vezes em que se defrontou com uma concepção desse gênero (que, ainda hoje, sobrevive no sindicalismo), Marx sempre sublinhou, com a máxima energia, que esse "desprezo transcendental" em face do Estado e da ação política é absolutamente não materialista e, por conseqüência, insuficiente no plano teórico e nefasto no plano político.[66] Esta concepção dialética das relações entre a economia e a política tornou-se uma parte essencial da teoria marxista – e a tal ponto que mesmo o marxismo vulgar da Segunda Internacional, se negligenciou *in concreto* a elucidação dos problemas da transição política revolucionária, não pôde negar a sua existência *in abstracto*. Entre os marxistas ortodoxos, nenhum sustentou que o interesse teórico e prático pelas questões políticas era, para o marxismo, um ponto de vista ultrapassado. Isto era deixado para os sindicalistas, que jamais tiveram a pretensão de ser marxistas ortodoxos, ainda que alguns deles se dissessem vinculados a Marx. Em troca, no tocan-

te às realidades ideológicas, inúmeros bons marxistas assumiram e assumem uma posição teórica e prática inteiramente comparável àquela dos sindicalistas em face das realidades políticas. Estes materialistas, diante da negação sindicalista da ação política, replicam, seguindo a Marx, que "o movimento social não exclui o movimento político"[67] e, respondendo ao anarquismo, freqüentemente sublinham que, mesmo após a revolução vitoriosa do proletariado e apesar de todas as transformações que o Estado burguês vai sofrer, a realidade política subsistirá ainda por largo tempo. Mas estes mesmos materialistas manifestam um desprezo transcendental, tipicamente anarcossindicalista, quando se lhes assinala que a tarefa *espiritual* que se impõe no domínio ideológico não pode ser substituída, ou tornada supérflua, nem pelo movimento social da luta de classe proletária, nem pela união dos movimentos social e político. Ainda atualmente, a maioria dos teóricos marxistas concebe a realidade desses fatos "espirituais" apenas num sentido puramente negativo, totalmente abstrato e não dialético, em vez de aplicar rigorosamente a este domínio da realidade social o único método materialista e, por conseqüência, científico em que insistiram Marx e Engels. Dever-se-ia fazer um esforço para compreender, ao lado da vida social e política, a vida espiritual; para compreender, ao lado do ser e do devir social no sentido mais amplo (a economia, a política, o direito etc.), a própria consciência social, nas suas diversas manifestações, como um elemento real, ainda que ideal (ou "ideológico"), da realidade histórica em sua totalidade. Mas, em lugar disto, define-se toda a consciência do modo mais abstrato (num regresso à metafísica dualista) como reflexo dos processos materiais, tomados como os únicos reais, reflexo inteira ou relativamente dependente, porém, em última instância, sempre dependente daqueles.[68]

Em sendo assim, a tentativa de reintroduzir o método materialista dialético – segundo Marx, o único científico – na compreensão e no trato das realidades *ideológicas* deve chocar-se com resistências ainda mais consideráveis do que aquelas que obstaculizaram o resgate da autêntica teoria materialista e dialética do marxismo sobre o Estado. De fato, no caso do Estado e da política, a vulgarização do marxismo sobrevinda entre os epígonos consistia unicamente em que os mais eminentes teóricos e publicistas da Segunda Internacional não se ocuparam suficientemente, de forma concreta, dos problemas po-

líticos da transição revolucionária; no entanto, reconheceram, pelo menos *in abstracto*, e sublinharam energicamente no curso de suas polêmicas – primeiro, contra os anarquistas, mais tarde, contra os sindicalistas – que, na concepção materialista da história, tanto a estrutura econômica da sociedade, base material de todos os outros fenômenos históricos e sociais, quanto o direito e o Estado, superestrutura jurídica e política, constituíam *realidades* e que, por conseqüência, não se poderia ignorá-los ou descartá-los, como o faziam anarquistas e sindicalistas, mas deveriam ser realmente transformados por uma revolução política. Em troca, inúmeros marxistas vulgares se recusam, ainda hoje, a reconhecer, mesmo *in abstracto*, a realidade das formas de consciência e da vida espiritual. Apoiando-se em certas passagens de Marx e sobretudo de Engels,[69] apresenta-se toda a *estrutura espiritual (ideológica) da sociedade* como uma *pseudo-realidade* (*Scheinwirklichkeit*) que só existe no cérebro dos ideólogos como erro, imaginação, ilusão, sem ter jamais um objeto real. E isto valeria, em qualquer caso, para todas as ideologias ditas "superiores". No que diz respeito às representações políticas e jurídicas, é certo que essas têm também um caráter ideológico de irrealidade; todavia, elas ao menos se relacionam a qualquer coisa de real, ou seja, às instituições políticas e jurídicas que constituem a superestrutura da sociedade. Em contrapartida, às representações ideológicas "que pairam ainda mais alto no ar" (as idéias religiosas, estéticas, filosóficas) elaboradas pelos homens não corresponderia nenhum objeto real. Exagerando esta visão das coisas, apenas para torná-la mais clara, poderíamos dizer que, nela, existem *três graus de realidade*: 1) a economia, única realidade verdadeira em última instância, despida de qualquer caráter ideológico; 2) o direito e o Estado, já menos reais, apresentando até certo ponto um aspecto ideológico; 3) a pura ideologia, sem qualquer objeto, totalmente irreal (a "pura absurdidade").

3.

Para restabelecer a teoria das realidades espirituais conseqüente com o princípio materialista dialético impõem-se, em primeiro lugar, determinações de natureza terminológica. Em seguida,

cumpre clarificar o modo pelo qual o ponto de vista materialista dialético concebe a relação entre a consciência e seu objeto.

Terminologicamente, é preciso afirmar, antes de mais nada, que Marx e Engels nunca pensaram em caracterizar a consciência social e a vida espiritual como pura ideologia. A ideologia é somente a consciência falsa (*verkehrte*), particularmente aquela que atribui a um fenômeno parcial da vida social uma existência autônoma – por exemplo, as representações jurídicas e políticas que consideram o direito e o Estado como poderes autônomos que pairam acima da sociedade.[70] Na passagem em que Marx deu as indicações mais precisas sobre a sua terminologia,[71] verifica-se que, no conjunto de relações materiais que Hegel designou como sociedade civil (*bürgerlische Gesellschaft*), as relações sociais de produção (a estrutura econômica da sociedade) constituem o fundamento real sobre o qual se ergue uma superestrutura jurídica e política, de uma parte, e a que correspondem, de outra parte, formas determinadas da consciência social. Destas formas da consciência social, tão reais na sociedade quanto o direito e o Estado, fazem parte sobretudo o fetiche da mercadoria ou o valor, analisados por Marx na *Crítica da economia política*, bem como as outras representações econômicas que deles derivam. Ora, a concepção de Marx e Engels se caracteriza precisamente pelo fato de eles jamais qualificarem como ideologia esta ideologia econômica fundamental da sociedade burguesa. Assim, segundo a terminologia marxiana, apenas as formas de consciência jurídicas, políticas, religiosas, estéticas ou filosóficas podem ser ideológicas – e mesmo estas, como veremos, não o são necessariamente em todos os casos; só se tornam ideologias sob certas condições, que já indicamos. É este lugar particular conferido às representações econômicas que assinala a nova concepção da filosofia que distingue o materialismo dialético do último período, que alcançou maturidade plena, do materialismo dialético ainda não totalmente desenvolvido do primeiro período. Então, na crítica teórica e prática da sociedade a que se dedicam Marx e Engels, a crítica da filosofia passa a ocupar o segundo – podemos mesmo dizer: o terceiro, o quarto ou o último – lugar. A "filosofia crítica", que, para o Marx dos *Anais franco-alemães*, representava ainda a tarefa essencial,[72] vê-se transformada numa crítica mais radical da sociedade – que toma as

coisas pela sua raiz[73] – e se embasa na "crítica da economia política". Inicialmente, Marx afirmou que o crítico "*poderia tomar qualquer forma da consciência teórica e prática* e expor, a partir das formas próprias da realidade existente, a realidade verdadeira como seu dever (*als ihr Sollen*) e seu objetivo final";[74] subseqüentemente, reconheceu que todas as relações jurídicas e políticas, como todas as formas da consciência social, para serem compreendidas, não podem ser tomadas em si mesmas nem a partir do desenvolvimento geral do espírito humano (como o faziam a filosofia hegeliana e pós-hegeliana), porque elas têm suas *raízes* nas condições materiais de existência que constituem "a base material e a ossatura" do conjunto da organização social.[75] A partir daí, uma crítica radical da sociedade burguesa não pode mais, como Marx escrevia em 1843,[76] tomar qualquer forma de consciência teórica e prática: deve tomar aquelas formas que encontraram a sua expressão científica na economia política da sociedade burguesa. A crítica da economia política passa, assim, ao primeiro lugar, tanto na teoria quanto na prática. Contudo, esta forma mais profunda e mais radical da crítica revolucionária de Marx à sociedade não deixa de ser uma crítica de *toda a sociedade burguesa* e, pois, também de *todas* as suas formas de consciência. Ainda que, no seu último período, a crítica da filosofia pareça ocupar apenas incidentalmente a Marx e a Engels, eles jamais a descartaram; de fato, desenvolveram-na de modo mais radical e mais profundo. Para demonstrá-lo, basta – em face da idéia equivocada que geralmente se faz dela nos dias correntes – restabelecer a significação plenamente revolucionária da crítica da economia política em Marx; com isto, não só ela é reinserida no sistema da crítica marxiana da sociedade, mas, ao mesmo tempo, reencontra-se a relação que ela mantém com a crítica de ideologias como a filosofia.

A crítica da economia política, teórica e praticamente o elemento mais importante da crítica social do marxismo, constitui – e este é um fato universalmente reconhecido – tanto uma crítica das formas da consciência social próprias à época capitalista quanto uma crítica das suas relações materiais de produção. Admite-o até mesmo a pura "ciência científica", livre de qualquer idéia prévia, do marxismo vulgar ortodoxo. O conhecimento científico das leis econômicas de

uma sociedade revela, ao mesmo tempo, de acordo com Hilferding (ver supra, p. 40-41), "os fatores que determinam a vontade das classes" que a compõem e é, portanto, também uma "política científica". Mas, na perspectiva totalmente abstrata e não dialética do marxismo vulgar, apesar desta relação entre a economia e a política, a crítica marxista da economia política, enquanto "ciência", só tem uma tarefa puramente teórica a cumprir: criticar os erros da economia política burguesa, clássica ou vulgar. Por seu turno, o partido político proletário utiliza os resultados desta pesquisa crítico-científica para formular seus objetivos práticos, direcionados a transformar a estrutura econômica real da sociedade capitalista, as relações materiais de produção. (E, ocasionalmente, os resultados desse marxismo podem ser empregados contra o partido proletário, como o fazem Simkhovitch ou Paul Lensch.)

O principal defeito desse socialismo vulgar consiste na sua atitude absolutamente "não científica", para utilizar termos marxianos: ele se apega ao realismo ingênuo com o qual o bom senso – esse "metafísico da pior espécie" – e, com ele, a ciência positiva vulgar da sociedade burguesa separam muito nitidamente a consciência e o seu objeto. Ambos não têm a menor idéia de que esta oposição, que possuía apenas um valor relativo para o ponto de vista transcendental da filosofia crítica,[77] foi completamente superada pela concepção dialética.[78] No melhor dos casos, acreditam que qualquer coisa desse gênero ocorreu na dialética idealista de Hegel e é justamente nisto, pensam ambos, que consiste a "mistificação" que a dialética teria "sofrido nas mãos de Hegel" (Marx), "mistificação" que seria radicalmente extirpada da forma racional da dialética (ou seja, da dialética materialista de Marx). Mas a verdade é que – como mostraremos logo a seguir – Marx e Engels, seja no seu primeiro período, filosófico, seja no segundo, científico e positivo, estavam muito afastados dessa concepção metafísica dualista da relação entre a consciência e o real, a tal ponto que jamais consideraram que se pudesse interpretar as suas formulações de um modo tão nefasto e acabaram até por favorecer interpretações equívocas com o emprego de algumas expressões (que, no entanto, podem ser facilmente corrigidas com o recurso a centenas de outras!). Façamos abstração de toda filosofia: a *coincidência entre a consciência e o real* caracteriza toda dialética e, também, a dialética mate-

rialista marxista; dela deriva que as relações materiais de produção da época capitalista só sejam o que são em relação às formas sob as quais eles se refletem na consciência tanto pré-científica quanto científica (burguesa) dessa época e que só possam subsistir na realidade graças a elas – *e, sem tal coincidência, jamais a crítica da economia política poderia tornar-se o elemento mais importante de uma teoria da revolução social.* Deriva daí, inversamente, que os teóricos marxistas para os quais o marxismo já não consistia essencialmente uma teoria da revolução social seriam necessariamente levados a considerar aquela coincidência entre a consciência e o real como supérflua e, em seguida e finalmente, como teoricamente falsa (não científica).[79]

Quando se examinam as passagens em que Marx e Engels, ao longo das diversas fases da sua atividade revolucionária teórica e prática, pronunciaram-se sobre a relação entre a consciência e a realidade, quer no nível da economia, quer no nível superior da política e da jurisprudência, quer naquele, ainda mais elevado, da arte, da religião e da filosofia, é sempre necessário considerar o alvo a que visam as formulações nelas contidas (trata-se freqüentemente, sobretudo no último período, de observações ocasionais). Nessas passagens se encontram, realmente, coisas muito diversas, conforme sejam dirigidas contra o método idealista e especulativo de Hegel e dos hegelianos, ou contra "o método vulgar, essencialmente metafísico à Wolff e que agora volta à moda", depois da "denúncia do conceito especulativo" feita por Feuerbach, propagado no novo materialismo das ciências da natureza de Büchner, Vogt e Moleschott e com o qual "também os economistas burgueses tinham escrito suas alentadas e desconexas obras".[80] Somente em face do primeiro, ou seja, do método dialético de Hegel, é que Marx e Engels tiveram necessidade, desde o início, de esclarecer a sua posição. Jamais duvidaram de que ele deveria ser o seu ponto de partida. Para Marx e Engels, o problema consistia apenas em saber quais as modificações que este método dialético deveria sofrer, uma vez que não era mais, como em Hegel, o método próprio a uma concepção de mundo secretamente materialista, mas exteriormente idealista, tornando-se, ao contrário, o órganon para uma concepção expressamente materialista da sociedade e da história.[81] Hegel já esclarecera que o método (filosófico-científico) não é uma simples

forma do pensamento, indiferente ao conteúdo a que se aplica – ele é tão-somente "a construção da totalidade elevada à sua essência pura" ("*der Bau des Ganzen in seiner reinen Wesenheit aufgestellt*"). E o próprio Marx, num escrito juvenil, afirmara que "a forma não tem valor se não é a forma de um conteúdo".[82] Numa perspectiva lógica e metodológica, tratava-se, para Marx e Engels, "de estabelecer, retirando-lhe os véus idealistas, o método dialético na forma simples em que se torna a única forma justa do desenvolvimento do pensamento".[83] Assim, diante da forma especulativa e abstrata em que Hegel deixara o método dialético e da forma como havia sido desenvolvido pelas diversas escolas hegelianas, num sentido ainda mais abstrato e formal, Marx e Engels estabelecem vigorosas formulações como: todo pensamento não é mais que "o produto da elaboração de percepções e representações em conceitos"; conseqüentemente, todas as categorias do pensamento, mesmo as mais gerais, são somente "as relações unilaterais, abstratas, de um conjunto concreto, vivo, já dado"; e, no entanto, o objeto tomado pelo pensamento como real "subsiste, antes como depois, em sua autonomia, fora do espírito".[84] Apesar disto, Marx e Engels sempre permaneceram muito distanciados da atitude não dialética que opõe à realidade dada imediatamente o pensamento, a percepção, o conhecimento e a inteligência desta realidade como essências autônomas, dadas, também elas, imediatamente; prova-o perfeitamente uma frase do *Anti-Dühring*, de Engels – frase duplamente demonstrativa, visto que, segundo uma interpretação muito difundida, Engels, contrariamente a seu amigo Marx, mais versado em filosofia, teria tardiamente derivado para uma concepção de mundo própria de um materialismo naturalista. Ora, justamente num texto do seu último período, Engels – após caracterizar o pensamento e a consciência como produtos do cérebro humano e o próprio homem como produto da natureza – recusa, de modo inequívoco, a concepção puramente "naturalista" que toma a consciência, o pensamento, "como algo dado, oposto *a priori* ao ser e à natureza".[85] Conforme o método (não abstrato e naturalista, mas dialético e, pois, o único científico) do materialismo de Marx e Engels, a consciência pré-científica e extracientífica, assim como a própria consciência científica,[86] não são autônomas em face do mundo natural e, sobretudo, do mundo sócio-

histórico; antes, estão *nele*, como elemento real, efetivo – "ainda que ideal e espiritual" – deste mundo. Eis aqui a primeira diferença específica entre a dialética materialista de Marx e de Engels e a dialética idealista de Hegel. Se este, por um lado, afirmara que a consciência teórica do indivíduo não pode "escapar" ao seu mundo e ao seu tempo, por outro integrara mais o mundo na filosofia que a filosofia no mundo. A esta primeira diferença entre a dialética hegeliana e a marxiana está muito relacionada a segunda:

> Os operários comunistas – escreveu Marx já em 1844, em *A sagrada família* – sabem muito bem que propriedade, capital, dinheiro, trabalho assalariado etc. não são simples quimeras, mas produtos muito práticos e muito objetivos da sua própria auto-alienação, produtos que é preciso, conseqüentemente, suprimir de um modo prático e objetivo para que não somente no pensamento e na consciência, mas também na sua existência enquanto ser social, o homem se torne um ser humano.

Esta frase exprime, com a máxima clareza materialista, que, em razão das inter-relações de todos os fenômenos no interior da sociedade capitalista, as formas de consciência próprias a esta não podem ser suprimidas apenas pelo pensamento. A sua supressão no pensamento e na consciência só é possível se for acompanhada pela *transformação objetiva e prática* das relações materiais de produção apreendidas até então por estas formas de consciência. E isto vale para as formas de consciência social mais elevadas, como a religião, mas igualmente para os níveis médios da existência e da consciência sociais, como a família.[87] Esta conseqüência do novo materialismo, já sugerida na *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, encontra a sua expressão mais clara e o seu desenvolvimento mais pleno nas *Teses sobre Feuerbach*, que Marx escreveu, visando auto-esclarecer-se, em 1845:

> A questão de saber se ao pensamento humano cabe alguma verdade objetiva não é uma questão da teoria, mas uma questão *prática*. Na prática tem o homem de provar a verdade, isto é, a realidade e o poder, a natureza terrena do seu pensamento. A disputa acerca da realidade ou não-realidade de um pensamento que se isola da prática é uma questão puramente *escolástica*.[88]

Estas palavras, porém, seriam errada e funestamente interpretadas, deslocando-se simplesmente do terreno da abstração filosófica da pura teoria para o terreno oposto e igualmente abstrato, antifilosófico, da pura práxis, se fossem entendidas como afirmativas de que a crítica prática deve meramente substituir a crítica teórica. Não é na "pura práxis humana", mas na "práxis humana e na sua compreensão" que reside, para o materialista dialético Marx, a solução racional de todos os mistérios que "mergulham a teoria no misticismo". Liberar a dialética da mistificação que sofrera nas mãos de Hegel e conduzi-la à "forma racional" da dialética materialista de Marx consiste, portanto, em torná-la o órganon desta atividade revolucionária unitária, cuja crítica é simultaneamente prática e teórica, órganon de um "método essencialmente crítico e revolucionário".[89] Já em Hegel, "o teórico está essencialmente contido no prático". "Não se deve imaginar que o homem, de uma parte, pense e, de outra, queira, que tenha num bolso o pensamento e no outro a vontade – esta seria uma representação vazia". Mas, para Hegel, a tarefa prática que cabe ao conceito "em sua atividade pensante" (ou seja, à filosofia) não concerne ao domínio da atividade "prática, humanamente sensível" (Marx) – consiste, ao contrário, em "compreender o que existe, porque o que existe é a Razão".[90] Em troca, Marx conclui a pesquisa para esclarecer o *seu* método dialético, na décima primeira tese das *Teses sobre Feuerbach*, da seguinte maneira: "Os filósofos apenas *interpretaram* o mundo de diferentes maneiras; porém, o que importa é *transformá-lo*".[91] Esta frase, contrariamente ao que imaginaram os epígonos, não equivale a declarar que toda filosofia é uma simples quimera; ela apenas exprime uma recusa categórica de toda teoria, filosófica ou científica, que não seja *simultaneamente* práxis, e práxis real, terrena, deste mundo, práxis humanamente sensível – recusa categórica da atividade especulativa da Idéia filosófica que, no fim das contas, apreende apenas a si mesma. Crítica teórica e revolução prática, concebidas como duas ações indissociáveis, não num sentido qualquer da palavra ação, mas como a transformação concreta e real do mundo concreto e real da sociedade burguesa: estas duas expressões exprimem do modo mais preciso possível o princípio do novo método materialista dialético do socialismo científico de Marx e de Engels.

Mostramos as conseqüências reais que decorrem do princípio materialista dialético do marxismo para a concepção das relações entre a consciência e a realidade e, ao fazê-lo, trouxemos à luz o caráter inexato de todas as concepções abstratas e não dialéticas, tão difundidas entre os marxistas vulgares de várias tendências, no trato teórico e prático das realidades "espirituais". Não é somente às formas de consciência econômicas em sentido estrito, mas a *todas* as formas sociais de consciência que se aplica a frase de Marx segundo a qual elas não são simples quimeras, porém realidades sociais "muito práticas, muito objetivas" que é preciso, "por conseqüência, suprimir de forma prática, objetiva". Apenas o ponto de vista do sólido bom senso burguês, que considera o pensamento independentemente do ser e define a verdade como a concordância da representação com um objeto situado fora dela e que nela se "reflete", apenas este ponto de vista ingenuamente metafísico pode sustentar que, se as formas de consciência econômicas (as idéias econômicas da consciência pré e extra-científica e da economia científica) têm uma significação objetiva, já que lhes corresponde uma realidade (a realidade das relações materiais de produção que elas apreendem), todas as representações superiores seriam elucubrações sem objeto, destinadas – uma vez transformada a estrutura econômica da sociedade e suprimida a superestrutura jurídica e política – à dissolução no nada que já agora as constitui. Somente na aparência as representações econômicas mantêm com a realidade das relações materiais de produção da sociedade burguesa a relação da imagem com o objeto que ela reflete; realmente, a sua relação é a de uma parte bem determinada de um todo com uma outra parte deste todo. A economia burguesa pertence, tanto quanto as relações materiais de produção, ao todo da sociedade burguesa. Mas a ele pertencem, igualmente, as representações jurídicas e políticas e seus objetos aparentes, que os juristas e os políticos burgueses – esses "ideólogos da propriedade privada" (Marx) –, na sua perspectiva ideológica falseada (*verkehrter*), tomam como essências autônomas. E àquele todo também pertencem, finalmente, as ideologias de um nível ainda mais elevado, a arte, a religião e a filosofia da sociedade burguesa. Se, aparentemente, não vemos nessas representações o objeto que poderiam refletir bem ou mal, por outro lado já com-

preendemos que as representações econômicas, políticas e jurídicas absolutamente não possuem um objeto específico, que existe independente e isoladamente dos outros fenômenos da sociedade burguesa – opor-lhes tais objetos seria adotar um ponto de vista burguês, abstrato e ideológico. Elas também apenas exprimem, à sua maneira particular, o todo da sociedade burguesa, como o fazem, igualmente, a arte, a religião e a filosofia. Constituem todas, em conjunto, a *estrutura espiritual* da sociedade burguesa, que corresponde à sua estrutura econômica, do mesmo modo que, sobre esta estrutura econômica, se eleva a superestrutura jurídica e política desta sociedade. A crítica social revolucionária do socialismo científico, materialista e dialética, que incide sobre a totalidade da realidade social, deve criticá-las a todas na teoria e revolucioná-las na prática, tal como deve fazer – e ao mesmo tempo – com a estrutura econômica, jurídica e política.[92] Assim como a ação econômica da classe revolucionária não torna supérflua a ação política, a ação econômica e política em conjunto não torna supérflua a ação espiritual: esta, ao contrário, deve ser também conduzida a seu termo, na teoria e na prática, enquanto crítica científica revolucionária e trabalho de agitação antes da tomada do poder pelo proletariado e enquanto trabalho científico de organização e ditadura ideológica após a conquista do poder. E o que vale em geral para a ação espiritual contra as formas de consciência próprias à sociedade burguesa tal como a conhecemos vale ainda mais para a ação filosófica em particular. A consciência burguesa, que, necessariamente, se pretende autônoma em face do mundo, como pura filosofia crítica e ciência imparcial, do mesmo modo como o Estado e o direito burgueses, que parecem situados autonomamente acima da sociedade – esta consciência deve igualmente ser combatida no plano filosófico pela dialética materialista revolucionária, a filosofia da classe proletária, até que seja, ao fim desse combate, totalmente superada e suprimida no plano teórico, simultaneamente à total transformação, no plano prático, da sociedade existente e de suas bases econômicas. "Não podeis superar a filosofia sem realizá-la".[93]

Notas

[1] Assim, Kuno Fischer, na sua *Geschichte der neuren Philosophie* (História da filosofia moderna), em nove volumes, consagra, nos dois tomos dedicados à filosofia de Hegel, *uma* página (p. 1.180) ao "socialismo de Estado" (o de Bismarck) e ao "comunismo", que, segundo ele, foi fundado por Ferdinand Lassalle e Karl Marx, despachado em duas linhas; quanto a Friedrich Engels, ele o cita apenas para, com a referência, denegrir indiretamente seus colegas especialistas. Nos *Grundrisse der Geschichte der Philosophie...* (Elementos de história da filosofia, do início do século XIX aos nossos dias), de Uberweg-Heintze (11a. ed., 1916), *duas* páginas (p. 208-209) tratam da vida e da doutrina de Marx e Engels e menciona-se em algumas linhas como significativa para a história da filosofia a concepção materialista da história, definida como "a exata inversão da concepção idealista" de Hegel. Na sua *Die Geschichte des Materialismus* (História do materialismo), F. A. Lange só evoca Marx numas poucas anotações históricas, como "o mais profundo especialista vivo da história da economia política", sem tratar minimamente de Marx e Engels como teóricos. Essas posições caracterizam até mesmo monografias que têm por objeto o conteúdo "filosófico" do marxismo – ver, por exemplo, Benno Erdmann, "Die philosophischen Voraussetzungen der materialistischen Geschichtsauffassung" (Pressupostos filosóficos da concepção materialista da história) (*Jahrb. f. Gesetzbeg., Verw. u. Volksw.*, n. 31, 1916, p. 919 e ss., esp. p. 970-972). Ver mais exemplos adiante, noutro contexto.

[2] São estes os termos do próprio Engels na última frase, bem conhecida, do seu *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã* (1888), mas formulações semelhantes encontram-se em quase todas as obras de Marx e Engels em seus diversos períodos. Ver, por exemplo, as últimas palavras de Engels no prefácio à primeira edição do seu *Do socialismo utópico ao socialismo científico* (1882).

[3] Ver sobretudo a polêmica do *Manifesto comunista* de 1847-1848 contra o socialismo alemão ou socialismo "verdadeiro", como também a abertura de um artigo sobre o socialismo alemão que Engels publicou no *Almanaque do Partido Operário para 1892* (divulgado em alemão na *Neue Zeit*, v. 10, n. 1, p. 580 e ss.) – aqui, aparentemente em pleno acordo com a história burguesa da filosofia, Engels caracteriza esta tendência do socialismo alemão anterior às jornadas de março, "que o nome de Marx logo dominou", como "um movimento teórico surgido das ruínas da filosofia de Hegel" e opõe, sem ambigüidade, os "ex-filósofos", representantes desta tendência, aos "operários", que apresenta como a segunda das duas correntes que se fundiram em 1848 para dar origem ao comunismo alemão.

[4] *Ludwig Feuerbach...*, p. 12. [Ver F. Engels, *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã*, em K. Marx e F. Engels. *Obras escolhidas*. Rio de Janeiro: Vitória, 1963, v. 3, p. 178.]

[5] *Neue Zeit*, v. 28, n. 1, p. 686. Fórmulas semelhantes encontram-se no capítulo sobre *A ideologia alemã* da biografia de Marx que Mehring escreveu (p. 116-117) [há ed. port.: F. Mehring. *Karl Marx. Vida e obra.* Lisboa: Presença, s.d., 2 v.]). Quando se comparam estas passagens com as partes correspondentes da biografia de Engels escrita por Gustav Mayer (1920, p. 234-261), vê-se o quanto Mehring ignorou a significação da obra filosófica de Marx e Engels, cuja publicação, infelizmente, permanece incompleta até hoje.

[6] [*Querendo não querendo.*]

[7] Um exemplo interessante encontra-se num pequeno conflito de que há indicações na *Neue Zeit*, v. 26, n. 1, p. 695-898, 1907-1908. Quando da divulgação de um artigo de Bogdanov sobre "Ernst Mach e a revolução", a redação (Karl Kautsky) publicara conjuntamente uma advertência na qual o tradutor anônimo do texto sentia-se obrigado a censurar a socialdemocracia russa porque "as divergências *táticas* mais sérias" entre bolcheviques e mencheviques eram "agravadas" na Rússia por "uma questão que, a nosso juízo, *é totalmente independente delas,* ou seja, a de saber se, do ponto de vista gnosiológico, o marxismo é compatível com Spinoza e d'Holbach ou com Mach e Avenarius". Por seu turno, a redação (Lenin) do órgão bolchevique russo *Proletarier* (*O Proletário*) julga que é preciso anotar que "esta questão filosófica, na realidade, não constitui, nem deve se tornar, em nosso entender, uma questão de fração" – sabe-se, porém, que o autor dessa expressa afirmação, o grande tático Lenin, publicou em russo, no mesmo ano de 1908, a sua obra filosófica *Materialismo e empiriocriticismo.*

[8] Nisto, eles viam uma lacuna da teoria marxista e não, como os marxistas "ortodoxos", uma superioridade do socialismo – que teria evoluído da filosofia à ciência –, e se esforçavam para salvar o resto da teoria socialista, em parte ou integralmente. Mas, na polêmica entre ciência burguesa e ciência proletária, adotaram desde o início o ponto de vista do adversário burguês e procuraram unicamente evitar, na medida do possível, as conseqüências mais extremas derivadas daquele ponto de partida, conseqüências porém necessárias. Quando, depois de 1914, na seqüência dos eventos da guerra e da crise, não foi mais possível eludir a questão da revolução proletária, *todas* as variantes do socialismo filosofante mostraram, com a nitidez desejável, a sua verdadeira face. Os socialistas filósofos, abertamente antimarxistas ou não marxistas, como Bernstein ou Koigen, mas também a maioria dos marxistas filósofos (discípulos de Kant, Dietzgen, Mach) demonstraram então, por fatos e palavras, que não somente a sua filosofia, mas ainda a sua teoria e a sua práxis políticas, necessariamente vinculadas àquela, permaneciam presas ao ponto de vista da sociedade burguesa. É supérfluo estender-se sobre o caráter reformista burguês do marxismo kantiano, uma vez que ele é indiscutível. Lenin mostrou, já em 1908, no seu confronto com o empiriocriticismo, a que caminho o marxismo ligado a Mach deveria conduzir necessariamente

os seus adeptos (e já conduziu a maioria deles). Quanto ao marxismo à moda de Dietzgen, também já caminha parcialmente no mesmo rumo, como o prova incontestavelmente uma pequena brochura de Dietzgen filho: este "neomarxista" meio ingênuo não se contenta com felicitar seu "fiador" (*Eideshelfer*) Kautsky pelo abandono da maioria das idéias do "marxismo antigo", mas lamenta que, apesar de tantas modificações nas suas concepções, dele ainda conserve alguns resíduos (1925, p. 2). Mas é o exemplo de David Koigen que comprova melhor como era correto o instinto político de Franz Mehring quando preferia, diante de tais elucubrações filosóficas, renunciar a toda filosofia – para atestá-lo, basta reler a crítica benévola de Mehring à obra em que Koigen fazia sua estréia de filósofo-aprendiz ("Neo-Marxismus" [Neomarxismo], *Neue Zeit*, v. 20, n. 1, p. 385 e ss.; e *Marx–Engels Nachlass*, [Obras póstumas de Marx e Engels], v. 2, p. 348) e levar em conta, em seguida, a rapidez com que esse filósofo converteu-se, mais tarde, num "socialista cultural" antimarxista dos mais vulgares, sob o estímulo de Bernstein (1903), e, enfim, num romântico reacionário dos mais confusos (sobre esta última fase, ver, por exemplo, o artigo de Koigen em *Zeitschrift für Politik* [*Revista de Política*], 1922, p. 304 e ss.).

9 Engels, *Anti-Dühring*, p. 40 (prefácio à segunda edição, 1885 [ver F. Engels. *Anti-Dühring*. São Paulo–Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990, p. 10]). Ver também as declarações análogas de Marx no fim do posfácio à segunda edição de *O capital* (1873).

10 O melhor exemplo é oferecido pelas seguintes declarações de E. von Sydow em seu livro *Der Gedanke des Idealreichs in der idealistischen Philosophie von Kant bis Hegel* (A concepção do mundo ideal na filosofia idealista de Kant a Hegel): "Aqui [no idealismo alemão, que "logiciza" a história e a transforma de "cadeia de fatos" em "série de conceitos"], o pensamento do Ideal, sendo historicizado (*historisiert*), perde a sua força explosiva. Se o Ideal é uma necessidade lógico-histórica, todo empenho para alcançá-lo torna-se prematuro e inútil. Esta elaboração do pensamento do Ideal foi o mérito dos idealistas absolutos. É a eles que devemos agradecer pelo fato de a nossa ordem social e econômica desfrutar ainda de uma longa existência. Enquanto as classes dirigentes se libertavam da fantasmagoria histórica do idealismo e encontravam, com a vontade da ação, a coragem para agir, o proletariado sempre teve fé no lixo materializado da concepção idealista – e é desejável que esta situação se prolongue por muito tempo. O principal mérito desse trabalho, como em todas as outras questões de princípios, cabe a Fichte" (1914, p. 2-3) etc. Numa nota, Sydow assinala expressamente que se poderia "invocar este fato contra todos aqueles que, mais ou menos abertamente, afirmam que *a filosofia carece de qualquer importância política*"!

11 Ver Marx, *O dezoito brumário de Luís Bonaparte* [ver K. Marx. *O 18 brumário de Luís Bonaparte e Cartas a Kugelmann*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969, p. 45] (sobre a relação entre uma classe e a sua representação ideológica em geral); ver, ademais, Engels, *Ludwig Feuerbach* [ed. bras. cit., p. 203]

(sobre a filosofia). Aqui também se pode recordar uma anotação de Marx, em sua tese doutoral, em que ele se opõe em geral à tentativa de explicar os erros cometidos por um filósofo "a partir da sua consciência particular", defendendo a construção, objetivamente, da "forma essencial da sua consciência, da elevação desta a uma estrutura e a uma significação determinadas e, pois, da sua simultânea superação" (*Nachlass*, v. 1, p. 114 [ver K. Marx. *As filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro*. Lisboa: Presença, 1972, p. 158]).

12 Ver como Marx (a propósito da história das religiões!) caracteriza o método a que aqui nos referimos como "o único método materialista e, portanto, científico" [K. Marx. *O capital. Crítica da economia política*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968, livro 1, v. 1, p. 425, nota 89]. Adiante oferecemos mais detalhes sobre este ponto.

13 Hegel, *Werke* (Obras), v. 15, p. 485.

14 Também em Kant – diga-se de passagem – o termo *revolução*, que ele emprega preferencialmente no domínio do puro pensamento, possui um significado muito mais concreto (*real*) que nos kantianos burgueses atuais. Basta evocar as numerosas declarações de Kant (em *Conflito das faculdades* e alhures) sobre o fato real da revolução: "Esta revolução de um povo espiritual a que assistimos hoje desperta na alma de todos os espectadores (que não estão diretamente implicados nela) uma simpatia que se aproxima do entusiasmo"; "Um fenômeno como este, na história da humanidade, torna-se inesquecível"; "Este acontecimento é demasiado grande, toca muito de perto os interesses da humanidade e influencia tão profundamente todas as partes do mundo que, na primeira ocasião favorável, os povos dele se lembrarão e despertarão para repetir tentativas como esta". Estas declarações – e outras similares – de Kant foram coligidas no volume 1 de *Die politische Literatur der Deutschen im 18. Jahrhundert* (Literatura política alemã do século XVIII), publicado por von Geismar em 1847 (!), na editora Wigand (p. 121 e ss.).

15 Sabe-se que Marx incorporou conscientemente e desenvolveu esta interpretação de Hegel sobre o papel de franceses e alemães na Revolução Burguesa. Ver, a propósito, todos os escritos do seu primeiro período (*Nachlassausgabe* [Obras póstumas], editadas por Mehring, v. 1), onde se encontram formulações como: "Em política, os alemães pensaram o que os outros povos realizaram"; "A Alemanha só acompanhou o desenvolvimento dos povos modernos na atividade abstrata do pensamento" e, por isso, o destino dos alemães no mundo real consistiu, no fim das contas, "em ter compartilhado das restaurações dos povos modernos, sem compartilhar das suas revoluções". [Todas estas passagens encontram-se em K. Marx. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2005, p. 151, 153 e 146.]

16 [Expressão popular traduzível aproximadamente por *ter o coração nos lábios* ou, ainda, *fazer ferver em pouca água*.]

17 [Hegel ironiza aqui uma palavra da expressão referida na nota anterior: *bonnet*, que significa boné, barrete.]

[18] Hegel, *Werke*, v. 15, p. 518, nota 44.

[19] Prefácio à *Rechtsphilosophie* (*Filosofia do direito*), ed. Meiner, p. 15. [Ver G. W. F. Hegel. *Princípios da filosofia do direito.* Lisboa: Guimarães, 1986, p. 13.]

[20] Ver a conhecida passagem do *Manifesto comunista* em que a idéia de Hegel sobre a relação dialética entre filosofia e realidade é despida da forma ainda mistificada que ele lhe atribuiu (a filosofia é "a sua época apreendida pelo pensamento"), e formulada de modo racional: as concepções teóricas dos comunistas "são apenas expressões gerais de relações efetivas de uma luta de classes que existe, de um movimento histórico que se processa diante de nossos olhos". [Ver K. Marx e F. Engels. *Manifesto do Partido Comunista.* São Paulo: Cortez, 1998, p. 21.]

[21] "Produto da dissolução da filosofia de Hegel" (esta é a concepção dominante); "colapso titânico do idealismo alemão" (Plenge); uma "concepção de mundo (*Weltanschauung*) fundada na negação dos valores" (Schulze-Gävernitz). O caráter absurdo típico dessa concepção do marxismo revela-se claramente no fato de os elementos do sistema marxista que ela considera o seu "espírito maligno", precipitados do céu do idealismo alemão para os abismos infernais do materialismo, já estarem em geral presentes nos sistemas da filosofia idealista burguesa, incorporados por Marx sem modificações sensíveis – por exemplo, a idéia da necessidade do mal para o desenvolvimento do gênero humano (Kant, Hegel), a idéia da necessária relação entre o crescimento da riqueza e o da miséria na sociedade burguesa (Hegel, *Filosofia do direito*, parágrafos 243, 244 e 245 [ver, na ed. port. cit., p. 193-195]). Trata-se, por conseqüência, das formas pelas quais a classe *burguesa*, no apogeu do seu desenvolvimento, tomou em certa medida consciência de seus próprios antagonismos de classe. O progresso realizado por Marx consiste em ter apreendido tais antagonismos – que a consciência burguesa absolutizara e tornara *insolúveis* na teoria e na prática – não como algo natural e absoluto, mas histórico e relativo e, pois, *superáveis*, prática e teoricamente, numa forma superior de organização social. Esses filósofos burgueses concebem, portanto, o marxismo ainda de uma forma limitada pela perspectiva burguesa e, pois, negativa e falsa.

[22] Ver Engels, *Dührings Umwälzung der Wissenschaft* (*A subversão da ciência por Dühring*), v. 1, p. 5 e ss. [ver F. Engels. *Anti-Dühring*, ed. bras. cit., p. 23-24]. Sobre o fato de a filosofia clássica alemã não ter sido, mesmo no plano teórico, a única fonte do socialismo científico, ver a nota acrescentada por Engels ao prefácio da primeira edição de *Do socialismo utópico ao socialismo científico*. Ver também as suas observações sobre o fragmento de Fourier "Über den Handel" ("Sobre o comércio") (*Nachlass*, v. 2, p. 407 e ss.).

[23] São deste ano as *Teses sobre Feuerbach*, de Marx, a que adiante nos referiremos. Ademais, nesse momento, Marx e Engels acertaram as contas com a sua consciência filosófica "de antes", sob a forma de uma crítica ao conjunto da filosofia pós-hegeliana (*A ideologia alemã*) – ver o que Marx diz no prefácio à *Crítica da economia política*, de 1859. A partir de então, a po-

lêmica de Marx e Engels acerca de questões filosóficas só tem por fim esclarecer ou refutar seus adversários (Proudhon, Lassalle, Dühring, por exemplo), já não se trata mais de "clarificação pessoal".

24 Ver, por agora, a passagem do *Manifesto comunista* aqui pertinente (ed. Dunker, p. 28): "Com certeza – dirão – as idéias religiosas, morais, filosóficas, políticas, jurídicas etc. se modificaram no curso do desenvolvimento histórico. Mas a religião, a moral, a filosofia, a política, o direito sempre se mantiveram nestas mudanças. Além disso, existem verdades eternas, como Liberdade, Justiça etc., que são comuns a todos os estágios sociais. Mas o comunismo abole as verdades eternas, a religião, a moral, em vez de lhes dar novas formas; contradiz, assim, todos os desenvolvimentos históricos anteriores'. A que se reduz esta acusação? A história de toda sociedade moveu-se até hoje entre antagonismos de classes, que em diferentes épocas históricas tiveram formas diferentes. Mas, fosse qual fosse a forma assumida, a exploração de uma parte da sociedade pela outra é um fato comum a todos os séculos passados. Não é de admirar, portanto, que a consciência social de todos os séculos, a despeito de toda a multiplicidade e diversidade, tenha-se movido dentro de certas formas comuns, em formas de consciência que só se dissolvem completamente com o desaparecimento total do antagonismo de classes. A revolução comunista é a ruptura mais radical com as relações de propriedade tradicionais; não admira, portanto, que no curso do seu desenvolvimento se rompa, da maneira mais radical, com as idéias tradicionais" [ver, na ed. bras. cit., p. 29]. O marxismo mantém, pois, com a filosofia, a religião etc. basicamente a mesma relação que possui com a ideologia econômica fundamental da sociedade burguesa, o fetichismo da mercadoria ou o valor. Ver, a este respeito, *Das Kapital*, v. 1, p. 37 e ss., esp. notas 31-33 [ver, na ed. bras. cit., p. 89 e ss., notas 31-33], e as *Randeglossen zum Programm...* (*Glosas marginais ao programa...*), p. 25 e ss. (valor), 31-32 (Estado) e 34 (religião) [ver K. Marx. "Crítica ao Programa de Gotha", em K. Marx e F. Engels. *Obras escolhidas em três volumes*. Rio de Janeiro: Vitória, 1961, v. 2, respectivamente p. 215-216, 222-223 e 225-226].

25 Ver as *Randeglossen zum Programm*, cit.; as expressões citadas encontram-se às p. 27 e 31 [ver, na ed. bras. cit., p. 217 e 226].

26 Ver, por exemplo, a observação de Engels (formulada num tom de certo modo ideológico) em *Ludwig Feuerbach*: "A filosofia, em seu conjunto, termina com Hegel: por um lado, porque em seu sistema se resume, da maneira mais grandiosa, todo o desenvolvimento filosófico; por outro lado, porque este filósofo nos indica, ainda que inconscientemente, a saída desse labirinto dos sistemas para o conhecimento positivo e real do mundo" [ver, na ed. bras. cit., p. 175].

27 Há efetivamente teóricos burgueses e mesmo marxistas (vulgares) capazes de imaginar que a exigência do comunismo marxista da supressão do Estado (em vez do combate a apenas algumas das suas formas históricas) tem, no fundo, tão-somente esse significado puramente terminológico!

[28] Ver, sobretudo, *Dührings Umwälzung*, p. 11 [na ed. bras. cit., p. 23] e *Ludwig Feuerbach*, p. 56 [na ed. bras. cit., p. 194]. Citamos estas duas passagens, cujo conteúdo é totalmente concordante com a forma que lhe é dada no *Anti-Dühring*: "Tanto num caso como noutro [no que concerne à história e no que toca à natureza], o materialismo moderno é substancialmente dialético e já não há necessidade de uma filosofia superior para as demais ciências. Desde o instante em que cada ciência tenha que se colocar no quadro geral das coisas e do conhecimento delas, já não há margem para uma ciência que seja especialmente consagrada a estudar as concatenações universais. Tudo o que resta da antiga filosofia, com existência própria, é a teoria do pensamento e de suas leis: a lógica formal e a dialética. Tudo o mais se dissolve na ciência positiva da natureza e da história" [na ed. bras. cit., p. 23].

[29] É claro que as declarações de Engels que acabamos de citar não contêm, tal como se apresentam, mais que uma mudança deste gênero – porque, no fundo, não se vê nenhuma diferença entre o que Engels desenvolve aqui como a pretensa conseqüência da dialética marxista ou materialista e, de outra parte, o que resulta da dialética idealista de Hegel ou do que este já apresentara como uma conseqüência do seu ponto de vista idealista dialético. Também Hegel indica às ciências particulares a necessidade de tomarem plena consciência do lugar que ocupam na concatenação universal e afirma, em substância, que, por conseqüência, toda verdadeira ciência se torna necessariamente filosófica. Daqui resulta, do ponto de vista terminológico, exatamente o contrário da transformação da filosofia em ciência, anunciada por Engels. Mas, no fundo, eles parecem dizer a mesma coisa – ambos querem suprimir a oposição entre as ciências particulares e a filosofia, situada acima delas: Hegel o expressa elevando as ciências particulares ao nível da filosofia, ao passo que Engels, ao contrário, com a absorção da filosofia pelas ciências particulares. Nos dois casos, parece que se chega ao mesmo resultado: as ciências particulares deixam de ser particulares e, no mesmo movimento, a filosofia deixa de ser uma ciência particular superior às outras. Como veremos mais adiante, há por trás dessa diferença, puramente terminológica em aparência, algo de mais profundo e bem menos visível nestas passagens de Engels e, em geral, nos seus escritos tardios, bem como nos de Marx (ou de Marx e Engels) elaborados anteriormente. Mas, aqui, é já importante constatar que Engels, sempre reconhecendo o valor da "ciência positiva", quer, ao mesmo tempo, assegurar a subsistência, "de modo independente", de um domínio preciso e limitado de "tudo o que constituiu a filosofia até hoje" (a teoria do pensamento e de suas leis, a lógica formal e a dialética). Não há dúvida de que o problema decisivo é saber qual o significado, em Marx e Engels, do conceito de ciência ou de ciência positiva.

[30] [*Ato único.*]

[31] Mais adiante veremos que bons materialistas aproximaram-se, às vezes de um modo alarmante, de uma concepção assim, absolutamente ideológica! E a

observação tardia de Engels, citada supra na nota 26, também pode ser entendida no seguinte sentido: no plano intelectual, pelo menos em essência, a filosofia já foi superada e suprimida, inconscientemente pelo próprio Hegel e, depois, conscientemente, pela descoberta do princípio materialista. Veremos, contudo, que a interpretação sugerida pela *forma* em que Engels se expressa não exprime o *sentido* verdadeiro da concepção de Marx–Engels.

32 Ver o capítulo 6, "A vulgarização do marxismo pelos oportunistas" [ed. port. em V. I. Lenin. *Obras escolhidas*. Lisboa: Avante!; Moscou: Progresso, 1978, v. 2; o cap. 6 está nas p. 292 e ss.].

33 Sobre a forma assumida inicialmente pelo confronto dessas teorias durante a guerra, ver Renner, *Marxismus, Krieg und Internationale* (O marxismo, a guerra e a Internacional); o texto de Kautsky contra Renner, "Kriegssozialismus" ("Socialismo de guerra"), *Wiener Marx-Studien* (*Estudos vienenses de Marx*), v. 4, n. 1; e a polêmica de Lenin contra Renner, Kautsky etc. em *O Estado e a revolução* e também em "Contra a corrente".

34 Ver, por exemplo, Kautsky, "Drei Krisen des Marxismus" ("Três crises do marxismo"), *Neue Zeit*, v. 21, n. 1, 1903, p. 723 e ss.

35 O leitor que se aproximar dos escritos de Lenin sem um conhecimento aprofundado da conjuntura teórica e prática será facilmente levado a crer que ele incorpora uma concepção ideológica, psicológica e moralista plenamente burguesa, induzido pela forma acerba e pessoal com que este autor (nisto como fiel discípulo de Marx!) conduz a sua polêmica contra o "marxismo vulgar" e pela exatidão e precisão filológicas com que trata os textos de Marx. Um exame mais atento, porém, demonstra que Lenin nunca considerou o fator pessoal como explicativo da evolução operada por decênios, e em escala internacional, que resultou gradativamente, no curso da segunda metade do século XIX, no empobrecimento e na degenerescência da doutrina marxista em marxismo vulgar. Ele só utiliza esta espécie de razões para explicar alguns fenômenos históricos determinados, próprios do último período anterior à guerra mundial e no qual já se anunciava a crise social e política. Ademais, seria incidir em grave erro sobre o marxismo sustentar que, para este, o acaso e as qualidades de indivíduos singulares não desempenham nenhum papel, seja na história mundial, seja em fenômenos históricos determinados (ver a conhecida carta de Marx a Kugelmann, de 17 de abril de 1871, na *Neue Zeit*, v. 20, n. 1, p. 710 [ver K. Marx. *O 18 brumário...*, ed. bras. cit., p. 293-294] e, na "Introdução" à *Crítica da economia política*, a observação geral sobre a "justificação do acaso", que se encontra no último capítulo aforístico [ver K. Marx. *Para a crítica da economia política. Salário, preço e lucro. O rendimento e suas fontes*. São Paulo: Abril Cultural, 1982, p. 20 ("Os economistas")]); mas, segundo a doutrina marxista, o fator pessoal deve ser tanto menos invocado quanto mais o fenômeno a ser explicado se estende no tempo e no espaço. E é deste modo verdadeiramente "materialista" que, como pode verificar qualquer leitor, Lenin procede em todos os seus escritos. Ademais, o prefácio e a primeira página de *O Estado e a revolução* mostram,

imediatamente, que ele não considera como o objetivo principal dos seus trabalhos teóricos a "restauração" ideológica da autêntica doutrina de Marx. [A obra de Marx a que Korsch sempre se refere como *Crítica da economia política* é o livro, publicado em 1859, *Para a crítica da economia política*; a "Introdução" é, por sua vez, o texto redigido por Marx em 1857, parte dos manuscritos publicados postumamente (1939-1941) sob o título *Gründrisse der Kritik der politischen Ökonomie. Rohentwurf* (*Elementos fundamentais para a crítica da economia política. Rascunhos*) – não se deve confundir esta "Introdução" (que foi publicada pela primeira vez na *Neue Zeit*, em 1903, por Kautsky) com o "Prefácio" do livro, de 1859.]

36 Mas textos como *As lutas de classes na França* e *O 18 brumário de Luís Bonaparte*, cronologicamente posteriores, também pertencem a esta fase.

37 [Na ed. bras. cit., p. 26.]

38 *Brifwechsel* (Correspondência), v. 3, p. 191. É significativo que Kautsky tenha negligenciado esta passagem, extremamente importante para a compreensão do *Manifesto inaugural*, no prefácio que preparou para a edição de 1922 do texto, no qual cita literalmente longos extratos desta carta (p. 4-5), o que lhe permite (p. 11 e ss.) contrapor o tom comedido do *Manifesto inaugural* de 1864 ao estilo inflamado do *Manifesto comunista* de 1847-1848 e aos "agentes ilegais da Terceira Internacional".

39 Outros bons exemplos encontram-se no último parágrafo do capítulo de *O capital*, livro 1, sobre a jornada de trabalho: "Para proteger-se contra a 'serpe de seus tormentos', têm os trabalhadores de se unir e, como classe, compelir a que se promulgue uma lei" etc. [na ed. bras. cit., p. 344]; ver também a conhecida passagem em que Marx retoma esta idéia (livro 3, t. 2, p. 355). Há centenas de outros passos de *O capital* que nos dispensam de referir os escritos posteriores de Marx, abertamente revolucionários, como o *Manifesto do Conselho Geral* sobre a revolta da Comuna (em *A guerra civil na França*, 1871 [ver K. Marx. *A guerra civil na França*. São Paulo: Global, 1986]).

40 [*Em membros dispersos.*]

41 [R. Hilferding. *O capital financeiro*. São Paulo: Abril Cultural, 1985 ("Os economistas"); ver, para a citação seguinte de Korsch, p. 28-29.]

42 Quem, até 1914 ou 1918, pôde acreditar, lendo estas linhas com olhos proletários, que Hilferding e outros marxistas ortodoxos que sustentaram posições semelhantes só formularam essa pretensão à validade objetiva (isto é, superior à posição de classe) das suas proposições guiados por razões práticas e teóricas no interesse do proletariado teve, desde então, a oportunidade de mensurar, também na prática, a extensão do seu erro. O exemplo de marxistas como Paul Lensch mostra que esta espécie de "ciência científica" (!) pode muito "perfeitamente" ser utilizada *contra* o socialismo. Observe-se, de passagem, que Simkovitch, o crítico burguês de Marx, levou a distinção de Hilferding entre marxismo e socialismo, que aqui criticamos, às suas mais absurdas conseqüências – ver o seu livro, original e interessante só por esta razão, *Marxismus gegen Sozialismus*

(Marxismo contra socialismo). M. Rubinow ofereceu uma apreciação detalhada desta obra em "Marx' Prophezeiungen im Lichte der modernen Statistik" ("Projeções de Marx à luz da estatística moderna"), *Grünbergs Archiv*, n. 6, p. 129-156.

43 Ver *Kritik der Urteilskraft* (*Crítica do juízo*), ed. Reclam, p. 283. Kant caracteriza também neste passo uma máxima semelhante como "um fio condutor para o estudo da natureza", de igual modo como Marx, no prefácio à *Crítica da economia política*, caracteriza as proposições que constituem a substância da sua concepção materialista da história como um "fio condutor" que extraiu, para seu trabalho ulterior, dos seus estudos filosóficos e científicos. Poder-se-ia, pois, dizer que Marx enunciou o seu próprio princípio materialista como um simples fio condutor, no sentido da filosofia crítica de Kant, para o estudo da sociedade e invocar, ainda, todas as afirmações nas quais Marx contestou os críticos que o acusaram de, na sua crítica da economia política, ter elaborado construções *a priori* ou uma teoria geral da filosofia da história com uma validade, por assim dizer, supra-histórica (ver o posfácio à segunda edição alemã de *O capital*, de 1873, bem como a conhecida carta a Mikhailovski, de 1877). Já expus no ano passado, porém, em meu livro *Kernpunkte der materialistischen Geschichtsauffassung* (Questões centrais da concepção materialista da história) (Berlim, 1929, esp. p. 16 e ss. e os dois primeiros apêndices), as razões pelas quais não se esgota o sentido do princípio materialista estabelecido por Marx tomando-o como um princípio simplesmente heurístico.

44 Ver, nos meus *Kernpunkte* (cit., p. 18 e ss.), o prefácio e as declarações contra Ludwig Woltmann. Entre alguns teóricos marxistas modernos que pertencem, por sua prática política, ao comunismo revolucionário também se encontra uma forte tendência a identificar a concepção marxista a uma "sociologia geral". Ver Bukharin, *Theorie des historischen Materialismus*, p. 7-8 [ver N. Bukharin. *Tratado de materialismo histórico*. Rio de Janeiro: Laemmert, 1970], e Wittfogel, *Die Wissenschaft der bürgerlichen Gesellschaft* (A ciência da sociedade burguesa), p. 50 (todos os dois editados em 1922).

45 Ver a *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, na qual Marx declara que a crítica do Estado moderno, da realidade que ele mantém e de toda a consciência política e jurídica alemãs deve desembocar na práxis, e numa práxis "à altura dos princípios", isto é, na revolução – não numa "revolução parcial, simplesmente política", mas na revolução proletária, que não emancipa apenas o homem político, mas o homem social na sua integridade [na ed. bras. cit., p. 151, 154 e 156].

46 Ver as declarações de Marx e Engels sobre o programa de Gotha na minha edição das *Glosas marginais...* (Berlim, 1922) e, ainda, Engels, "Crítica ao Programa de Erfurt" (*Neue Zeit*, v. 21, n. 1, p. 5 e ss.).

47 Ver a frase de Kautsky na sua polêmica contra Bernstein (*Bernstein und das sozialdemokratische Programm* [Bernstein e o programa da socialdemocracia], p. 172), criticada por Lenin, em 1917, em *O Estado e a revolução*: "A decisão sobre o problema da ditadura proletária, podemos deixá-la muito tranqüila-

mente ao futuro" [ver V. I. Lenin. *O Estado e a revolução*. São Paulo: Global, 1987, p. 149].

48 Ver a "variante" da doutrina marxista da ditadura do proletariado introduzida por Kautsky na sua última obra, *Die proletarische Revolution und ihr Programm* (A revolução proletária e seu programa) (1922, p. 196): "No seu célebre texto de crítica ao programa do partido socialdemocrata, Marx escreveu: 'Entre a sociedade capitalista e a sociedade comunista, estende-se o período de transformação revolucionária de uma na outra. A ele corresponde igualmente um período de transição política, durante o qual o Estado só pode ter a forma da ditadura revolucionária do proletariado'. Com base no que nos ensina a experiência dos últimos anos sobre o problema do governo, podemos hoje modificar esta frase da seguinte forma: 'Entre a época do Estado puramente burguês e a do Estado puramente proletário, estende-se o período de transformação de um no outro. A ele corresponde igualmente um período de transição política, durante o qual o governo tomará a forma de um governo de coalizão'".

49 Ver Marx, *O 18 brumário*..., p. 13 [Korsch alude à frase de Marx: "A tradição de todas as gerações mortas oprime como um pesadelo o cérebro dos vivos" (ed. bras. cit., p. 17)].

50 Esta relação dialética que existe entre o Lenin teórico e o Lenin prático é particularmente visível no posfácio de *O Estado e a revolução*, escrito em Petrogrado a 30 de novembro de 1917: o segundo capítulo deste opúsculo "(consagrado à *experiência das revoluções russas de 1905 e 1917*) deverá provavelmente ser adiado por muito tempo; é mais agradável e mais útil viver a 'experiência da revolução' do que escrever sobre ela" [ed. bras. cit., p. 163].

51 Ver, por agora, o que Marx afirma na *Miséria da filosofia* acerca da relação entre os teóricos do proletariado, os socialistas e os comunistas, e os representantes científicos da burguesia [ver K. Marx. *Miséria da filosofia*. São Paulo: Ciências Humanas, 1982, p. 117-119], assim como acerca do caráter do socialismo e do comunismo científico materialista em oposição ao socialismo utópico doutrinário: "A partir desta observação [observação da realidade, na qual a luta de classe revolucionária do proletariado subverte a velha sociedade (N. do T.)], a ciência produzida pelo movimento histórico, e que se vincula a ele com pleno conhecimento de causa, deixa de ser doutrinária e se torna revolucionária" [idem, p. 119].

52 Ver os meus *Kernpunkte*, cit., p. 7 e ss.

53 Mostraremos, mais adiante, que a expressão "ciência positiva" não tem em Marx e Engels outro significado senão este. Aos marxistas que defendem a interpretação antes referida, deixemos por agora que um especialista burguês em Marx lhes demonstre o seu erro catastrófico – o sueco Sven Herlander, que publicou um livro (*Marx und Hegel* [Marx e Hegel], Jena, 1922) muito superficial e cheio de equívocos grosseiros mas que, no seu

conjunto, compreende melhor o aspecto filosófico do marxismo (o que ele designa como a concepção de mundo socialdemocrata) do que ordinariamente o fazem os críticos burgueses de Marx e o marxismo vulgar convencional. Nas páginas 25 e ss., há pertinentes indicações de que só se pode falar de um socialismo "científico" no mesmo sentido em que Hegel "critica os críticos da sociedade e lhes recomenda dedicar-se ao estudo da ciência e a aprender a discernir a necessidade e o fundamento do Estado, o que terá efeitos benéficos nas suas sutilezas críticas". Esta passagem é muito característica do que há de melhor e de pior no livro de Herlander. As palavras de Hegel, cuja fonte não é indicada por Herlander, encontram-se no prefácio à *Filosofia do direito* – aí, Hegel não menciona a ciência, mas a filosofia. Por outra parte, o significado da ciência em Marx não consiste, como o da filosofia em Hegel, na reconciliação com a realidade, mas, ao contrário, na sua transformação radical (ver a passagem da *Miséria da filosofia* citada supra, na nota 51).

54 Ver o que Marx escreve sobre Bentham em *Das Kapital*, livro 1, esp. p. 573-574 [na ed. bras. cit., 1968, livro 1, v. 2, p. 708].

55 Ver o feroz sarcasmo de Engels sobre isto no *Anti-Dühring* [na ed. bras. cit., p. 18-19].

56 *Nachlass*, v. 1, p. 397 [na ed. bras. cit. da *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, p. 155-156].

57 *Nachlass*, v. 1, p. 259.

58 *Nachlass*, v. 1, p. 390. [A *Gazeta de Colônia*, diário conservador e católico publicado desde 1802, contrapunha as suas posições às defendidas pela *Rheinische Zeitung* (*Gazeta Renana*), que Marx dirigia em 1842. O artigo em questão – "O editorial do número 179 da *Gazeta de Colônia*" – foi publicado nas edições de n°s 191 (10 de julho de 1842), 193 (12 de julho de 1842) e 195 (14 de julho de 1842) da *Gazeta Renana*; a frase recolhida por Korsch encontra-se nesta última edição.]

59 *Nachlass*, v. 1, p. 390-391 [na ed. bras. cit. da *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, p. 150-151].

60 Ver, por exemplo, a observação de Marx no seu prefácio à *Crítica da economia política* (1859), p. lvi-lvii [na ed. bras. cit. de *Para a crítica da economia política*, p. 24-26].

61 Ver o prefácio à *Filosofia do direito*, ed. Meiner, p. 15-16 [na ed. port. citada, p. 11-13], bem como as observações de Herlander, citado na nota 53.

62 Incluem-se entre tais textos, além da *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, já mencionada, a crítica de *A questão judaica*, de Bauer, de 1843-1844 [ver K. Marx. *Para a questão judaica*. Lisboa: Avante!, 1997] e *A sagrada família*, de 1844 [a publicação desta obra é de fevereiro de 1845 (N. do T.)] e, sobretudo, o grande acerto de contas com a filosofia pós-hegeliana a que Marx e Engels se dedicaram, em conjunto, em 1845, no manuscrito de *A ideologia*

alemã. A importância deste último para o nosso problema surge já na passagem do prefácio a *A sagrada família*, no qual os autores anunciam que exporão positivamente, nos seus próximos trabalhos, as suas idéias acerca de "novas doutrinas filosóficas e sociais" [ver K. Marx e F. Engels. *A sagrada família*. São Paulo: Boitempo, 2003, p. 16]. Infelizmente, esse manuscrito – de relevância capital para quem quiser analisar de modo fiel e exaustivo o problema das relações entre o marxismo e a filosofia – permanece parcialmente inédito até hoje [ao tempo em que Korsch escreveu *Marxismo e filosofia*, só se conheciam fragmentos dessa obra; há ed. bras. integral: K. Marx e F. Engels. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007]. Mas as partes publicadas, especialmente "São Max" (*Dokument des Sozialismus* [*Documentos do Socialismo*], n. 3, p. 17 e ss.) e "O concílio de Leipzig" (*Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* [*Arquivo de Ciência Social e Política Social*], n. 47, p. 773 e ss.), mais as informações muito interessantes fornecidas por Gustav Mayer sobre a parte ainda inédita deste material (ver a sua *Biografia* de Engels, v. 1, p. 239-260), mostram que é aqui que se deve procurar o enunciado do princípio materialista dialético de Marx e Engels na sua totalidade e não no *Manifesto comunista* ou no prefácio à *Crítica da economia política*, onde a apresentação deste princípio é unilateral – acentuada, no primeiro, a sua significação revolucionária prática e, no segundo, a sua significação teórica, econômica e histórica. Perde-se freqüentemente de vista que as célebres frases do prefácio à *Crítica da economia política* sobre a concepção materialista da história têm por objetivo apresentar ao leitor "o fio condutor do estudo da sociedade" de que Marx se serviu nas suas pesquisas sobre economia política, e que ele, por esta precisa razão, não exprimiu, nesta passagem, a *totalidade* do seu novo princípio materialista dialético; e, no entanto, isto ressalta claramente, tanto do conteúdo quanto da forma dessas observações. Por exemplo, lê-se: numa era de revolução social, os homens tomam consciência do conflito que irrompeu e ingressam na luta; a humanidade só se propõe certas tarefas sob determinadas condições; e mesmo a época de grandes transformações está acompanhada de uma consciência determinada. Como se verifica, a questão do *sujeito* histórico que *realiza* realmente esta transformação da sociedade, com uma consciência justa ou falsa, não é minimamente tratada. Por conseqüência, se se quiser tomar o princípio materialista dialético em sua totalidade, é indispensável completar a descrição aqui oferecida por Marx da sua nova concepção da história com os seus outros escritos e os de Engels (sobretudo aqueles do primeiro período, além de *O capital* e dos pequenos textos dos últimos anos). Foi o que tentei fazer há um ano, em minha pequena obra *Kernpunkte der materialischen Geschichtsauffassung*, cit.

63 [Ver, na ed. bras. cit. da *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, p. 151.]

64 Ver *Das Kapital*, livro 1, p. 336, nota 89 [na ed. bras. cit., livro 1, v. 1, p. 425, nota 89], bem como a quarta tese das *Teses sobre Feuerbach* [na ed. bras. de *A ideologia alemã*, cit., p. 534 e 538], inteiramente concorde com esta passagem. Como se vê claramente, o que Marx considera aqui como o único mé-

todo materialista e, por conseqüência, científico é justamente o método materialista dialético, que se opõe ao método materialista abstrato e deficiente. Ver igualmente, na carta de Engels a Mehring, de 14 de julho de 1893 (reproduzida nos meus *Kernpunkte*..., p. 55-56 [ver F. Fernandes (org.). *Marx–Engels/ História*. São Paulo: Ática, 1983, p. 465]), as observações sobre o que falta ao método materialista empregado por este último na sua *Lenda de Lessing* e que, diz Engels, "nas coisas de Marx e minhas não foi regularmente destacado de modo suficiente": "Nós colocamos inicialmente – *e tínhamos de fazê-lo* – a ênfase principal, antes de mais nada, em *derivar* dos fatos econômicos básicos as concepções políticas, jurídicas e demais concepções ideológicas, bem como os atos mediados por elas. Com isso, negligenciamos o lado formal em função do conteúdo: o modo e a maneira como essas concepções etc. surgem". Veremos, em seguida, que esta autocrítica de Engels, referida a escritos seus e de Marx, só em pequena medida é pertinente ao método que utilizaram. A unilateralidade apontada por Engels aparece bem menos em Marx do que nele e, mesmo em relação a seus próprios trabalhos, é menor do que sugere essa autocrítica. E é preciso dizer que, pela sua convicção de não ter levado suficientemente em conta a forma, Engels, na sua última fase, cometeu por vezes o erro de considerá-la de modo não dialético e errôneo – pensamos em todas aquelas passagens do *Anti-Dühring*, de *Ludwig Feuerbach* e especialmente das suas últimas cartas, coligidas por Bernstein (*Dokumente des Sozialismus*, n. 2, p. 65 e ss.), relativas ao "campo de aplicação da concepção materialista da história", passagens em que Engels, a nosso juízo, tende a cometer o erro que Hegel denunciou no apêndice ao parágrafo 156 da sua *Enciclopédia* (*Werke*, v. 6, p. 308-309), um "comportamento inteiramente sem conceitos"; em termos hegelianos, Engels não ascende ao conceito, retornando às categorias de reação, ação recíproca etc.

[65] Este ponto de vista é expresso, caracteristicamente, nas observações em que Proudhon explica a Marx, na sua famosa carta de maio de 1846 (*Nachlass*, v. 2, p. 336), como colocava o problema: "*reintroduzir na sociedade, por uma combinação econômica, as riquezas que dela foram extraídas por uma outra combinação econômica.* Noutros termos: na economia política, voltar a teoria da Propriedade contra a Propriedade, de modo a engendrar o que os senhores, socialistas alemães, chamam *comunidade*" [na ed. bras. cit. de *Miséria da filosofia*, p. 202]. Marx, em troca, mesmo quando ainda não havia elaborado o seu ponto de vista materialista dialético, já percebera claramente a relação dialética que obriga a colocar e resolver – teórica e praticamente – as questões econômicas no plano político: ver, por exemplo, a carta a Ruge, de setembro de 1843, na qual Marx responde aos "socialistas vulgares", para os quais questões políticas, como a da diferença entre o sistema estamental e o sistema representativo, eram "absolutamente negligenciáveis", com a indicação dialética de que "esta questão apenas exprime, no plano político, a diferença entre o reino do homem e o reino da propriedade privada" (*Nachlass*, v. 1, p. 382).

[66] Ver, em particular, as últimas páginas de *Miséria da filosofia*.

[67] [Referência a um dos últimos parágrafos de *Miséria da filosofia* (na ed. bras. citada, p. 160), em que Marx afirma: "Não se diga que o movimento social exclui o movimento político. Não há, jamais, movimento político que não seja, ao mesmo tempo, social".]

[68] Sobre a questão de saber até que ponto Engels, em seu último período, fez algumas concessões a este ponto de vista, ver, supra, a nota 64.

[69] Sabe-se que Engels, no seu último período (carta a Conrad Schmidt, de 27 de outubro de 1890, em *Dokumente des Sozialismus*, n. 2, p. 69), a propósito das "esferas ideológicas que pairam ainda mais alto no ar", a religião, a filosofia etc., afirmou que elas continham um elemento pré-histórico de "bobagem primitiva" [ver F. fernandes (org.). *Marx–Engels/História*, cit., p. 461-462]. E, nas *Teorias da mais-valia* (v. 1, p. 44), Marx se refere à filosofia de modo semelhante, *na aparência* puramente negativo [ver K. Marx. *Teorias da mais-valia. História crítica do pensamento econômico*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980, v. 1, p. 27].

[70] Ver especialmente as observações de Engels sobre o Estado no seu *Ludwig Feuerbach* [na ed. bras. cit., p. 201-203].

[71] Ver *Kritik der politischen Ökonomie* (p. liv e ss. [na ed. bras. cit. de *Para a crítica da economia política*, p. 14 e ss.]). A obra do marxólogo burguês Hammacher, *Das philosophisch-ökonomische System des Marxismus* (O sistema filosófico-econômico do marxismo) (1909) apresenta, esp. nas p. 190-206, um quadro muito elaborado de todo o material filológico e terminológico relativo a esta questão. O que distingue Hammacher dos outros críticos burgueses de Marx é que seu exame deste problema tem o mérito de recorrer a todas as fontes, enquanto os demais, como Töennies e Barth, sempre se limitam a expressões ou frases isoladas de Marx.

[72] Ver a carta de Marx a Ruge, de setembro de 1843 (*Nachlass*, v. 1, p. 383).

[73] É assim que Marx define o termo "radical" na *Crítica da filosofia do direto de Hegel* [na ed. bras. cit., p. 151].

[74] Ver a carta de Marx a Ruge, de setembro de 1843 (*Nachlass*, v. 1, p. 383).

[75] Ver a introdução e o prefácio à *Crítica da economia política* [na ed. bras. cit. de *Para a crítica da economia política*, p. 3 e ss.].

[76] Mesmo em 1843, esta frase não exprimia de modo inteiramente correto as reais concepções de Marx. Na mesma carta a Ruge (setembro de 1843), de que extraímos as nossas citações, Marx afirma, poucas linhas antes, que as questões que interessam aos representantes do princípio socialista dizem respeito à realidade do verdadeiro ser humano; mas que, ademais disso, é preciso também preocupar-se com o outro aspecto desse ser e fazer da existência teórica do homem (logo, da religião, da ciência etc.) o objeto da crítica. Nesta perspectiva, pode-se resumir a evolução do pensamento de Marx do seguinte modo: ele começou a criticar a religião do ponto de vista filosófico, depois a re-

ligião e a filosofia do ponto de vista político e, enfim, a religião, a filosofia, a política e todas as outras ideologias do ponto de vista econômico. São marcos dessa evolução: 1) as observações de Marx no prólogo da sua dissertação filosófica (crítica filosófica da religião); 2) a notação sobre Feuerbach, na carta a Ruge, de 13 de março de 1843: "Os aforismos de Feuerbach só não me satisfazem num ponto: ele põe demasiado o acento na natureza e demasiado pouco na política. E esta é, porém, a única aliança capaz de permitir que a filosofia atual se torne verdade". Ver também a conhecida passagem da carta a Ruge, de setembro de 1843, em que Marx afirma que a filosofia se "secularizou" e, pois, que "a própria consciência filosófica encontra-se engajada nos tormentos da luta, não apenas exteriormente, mas também interiormente"; 3) os passos da *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, em que Marx afirma que "a relação entre a indústria, entre o mundo da riqueza em geral, e o mundo político é um problema capital dos tempos modernos", mas que este problema, "posto pela realidade política e social moderna", situa-se necessariamente fora do *status quo* da filosofia alemã do direito e do Estado, mesmo na sua forma "última, a mais conseqüente e a mais rica", a que Hegel lhe forneceu (ver *Nachlass*, v. 1, p. 68; *Dokumente des Sozialismus*, v. 1, p. 386-387; *Nachlass*, v. 1, p. 380, 388-389 e 391 [na ed. port. cit. da dissertação, p. 124-125 e 218-220; na ed. bras. cit. da *Crítica filosofia do direito de Hegel*, p. 149, 151]).

77 A este respeito, são particularmente eloqüentes as declarações de Lask no segundo capítulo da sua "Rechtsphilosophie" (Filosofia do direito), em *Festgabe für Kuno Fischer* (Homenagem a Kuno Fischer) (v. 2, p. 28 e ss.).

78 Ilustra-o perfeitamente a obra, profundamente influenciada – no seu espírito e no seu método – pela filosofia idealista alemã, do general Carl von Clausewitz, *Da guerra* [ed. bras.: *Da guerra*. São Paulo: Martins Fontes, 1979]. No capítulo 3 do livro 2, Clausewitz indaga se deve falar-se de uma arte ou de uma ciência da guerra e conclui que "é mais correto dizer arte que ciência da guerra". Mas isto não lhe basta: retoma a questão e afirma que, em última análise, a guerra "não é, no verdadeiro sentido do termo, nem uma arte, nem uma ciência" e, na sua forma moderna, também não é um "ofício" (como o foi, outrora, ao tempo dos *condottieri*). Na realidade, a guerra é sobretudo "um ato do comércio humano". "Dizemos, pois, que a guerra não pertence ao domínio das artes e das ciências, mas ao da vida social. Ela é um conflito de grandes interesses resolvido sangrentamente, e é apenas nisto que difere dos outros conflitos. Seria melhor compará-la, mais que a qualquer arte, ao comércio, que também é um conflito de interesses e de atividades humanos; ela se assemelha *ainda mais* à política, que, por seu turno, pode ser considerada, pelo menos em parte, uma espécie de comércio em grande escala. Ademais, a política é a matriz a partir da qual a guerra se desenvolve; seus lineamentos já formados rudimentarmente estão nela contidos como as propriedades dos seres vivos nos seus embriões" (1a. ed., 1832, v. 1, p. 143). Pensadores científico-positivistas modernos, prisioneiros de categorias metafísicas rígidas, gosta-

riam de objetar a esta teoria que o seu célebre autor confunde o objeto da ciência da guerra com esta própria ciência. No entanto, Clausewitz sabia muito bem o que é uma ciência no sentido vulgar e não dialético. Ele afirma expressamente que aquilo que a linguagem corrente chama ora de arte, ora de ciência da guerra não pode ser o objeto de uma ciência "no verdadeiro sentido do termo" porque não se trata aqui de uma "matéria inerte", como nas artes (ou ciências) mecânicas, nem de um "objeto vivo, mas passivo e submisso", como nas artes (ou ciências) ideais, "mas de um objeto que vive e *reage*". Um tal objeto pode, todavia, como todo objeto não transcendente, "ser esclarecido e mais ou menos exposto em sua coesão interna pela investigação do espírito" e "isto é suficiente para justificar uma *teoria*" (ibid., p. 141, 144). A semelhança entre esta concepção de teoria de Clausewitz e a de ciência no socialismo científico de Marx e Engels é tão evidente que não precisa ser comentada – e não surpreende, já que ambas derivam da mesma fonte, a idéia de ciência e de filosofia dialéticas de Hegel. Além disso, as glosas dos epígonos de Clausewitz sobre este aspecto da sua teoria se aproximam muito, em seu tom e conteúdo, das observações de inúmeros marxistas científicos modernos sobre a teoria de Marx; citemos umas poucas frases do prefácio de Schlieffen à sua edição do livro de Clausewitz: "Clausewitz jamais contestou o valor em si de uma teoria sensata; o seu *Da guerra* está simplesmente saturado do esforço para colocar a teoria em concordância com a vida real. É isto o que explica, em parte, a predominância dessa maneira de ver filosófica, que nem sempre agrada ao leitor contemporâneo" (p. iv). Como se vê, o marxismo não foi o único objeto de vulgarização na segunda metade do século XIX.

79 Esta ligação entre o espírito não revolucionário e a incompreensão total do caráter dialético da crítica marxista da economia política é particularmente visível em Eduard Bernstein; ele conclui seu estudo sobre as teorias do valor com uma observação que, comparada com o sentido verdadeiro da teoria do valor de Marx, soa comovedora: "Atualmente, estudamos [!] as leis de formação dos preços por uma via mais direta que aquela que se vê embaraçada por essa coisa metafísica chamada 'valor'" (*Dokumente des Sozialismus*, n. 5, 1905, p. 559). De igual modo, entre os idealistas do socialismo, partidários do regresso a Kant ou outros, o ser e o dever ser novamente se dissociam; ver a crítica ingênua de Herlander, no já citado *Marx und Hegel* (p. 26): "Pela sua própria natureza [!], a maioria dos homens pensa kantianamente, isto é, faz uma diferença entre o ser e o dever ser". Ver, ainda, a notação de Marx sobre John Locke, na *Crítica da economia política* (p. 62 [na ed. bras. cit. de *Para a crítica da economia política*, p. 63]), na qual se afirma que este penetrante filósofo burguês "demonstrou até, numa obra especial, que a razão burguesa era a própria razão humana normal".

80 A melhor apresentação de todo este *status causae* metodológico encontra-se no segundo dos dois artigos que Engels publicou, a 6 e 20 de agosto de 1859, no hebdomadário alemão de Londres *Das Volks* (*O Povo*), a propósito da *Crí-*

tica da economia política de Marx, então recentemente editada, coligidos no número 4 dos *Dokumente des Sozialismus* (1900) e hoje mais acessíveis em *Friedrich Engels–Brevier* [*Friedrich Engels – Breviário*], de Ernst Drahn (1920, p. 113 e ss.); as expressões que citamos, e outras que vão no mesmo sentido, estão às páginas 118-119. ("Poder-se-ia acreditar que o reino da velha metafísica, com suas categorias rígidas, tinha recomeçado na ciência"; "numa época em que o conteúdo positivo da ciência de novo preponderava sobre o aspecto formal"; as ciências da natureza "entravam na moda" e também "a antiga maneira metafísica de pensar, inclusive a vulgaridade extrema de Wolff"; "o modo de pensar filisteu limitado da época pré-kantiana reproduz até a mais extrema vulgaridade"; "o caminho anquilosado do senso comum burguês" etc.). [Ver os dois artigos, sob o título "A *Contribuição à crítica da economia política* de Karl Marx", em K. Marx e F. Engels. *Obras escolhidas*. Rio de Janeiro: Vitória, 1961, v. 1; as citações encontram-se na p. 308.]

81 Sobre esta distinção entre as relações da *concepção de história* de Hegel com a de Marx e as relações do *método lógico* de Hegel com o de Marx, ver Engels, ibid., p. 120 [na ed. bras. cit. na nota anterior, p. 310].

82 Ver *Nachlass*, v. 1, p. 319. A frase de Hegel, referida imediatamente pouco antes (e extraída da *Fenomenologia do espírito* [ver G. W. F. Hegel. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Vozes, 1992, v. 1, parte 1, p. 47]), está mais amplamente reproduzida nos meus *Kernpunkte*, cit., p. 38 e ss. A incapacidade de apreender esta relação de identidade entre a forma e o conteúdo é o que distingue o ponto de vista transcendental, que toma o conteúdo como empírico e histórico e a forma como necessária e universalmente válida, do ponto de vista dialético – idealista ou materialista –, para o qual a forma como tal se encontra também envolvida na caducidade do empírico e do histórico e, por conseqüência, nos "tormentos da luta". Verifica-se aqui, claramente, como a pura democracia e a pura filosofia transcendental se vinculam mutuamente. [Quanto à frase de Marx, ver, infra, a nota 9, no capítulo "A concepção materialista da história".]

83 Ver Engels, ibid. [*Friedrich Engels–Brevier*, cit.], que acrescenta considerar a elaboração deste método, base da *Crítica da economia política* de Marx, como um resultado que "pouco fica a dever em importância à própria concepção materialista fundamental" [na ed. bras. cit., p. 310]. Ver, ademais, as conhecidas afirmações de Marx no posfácio à segunda edição alemã de *O capital* (1873).

84 Todas estas expressões foram extraídas do texto, publicado postumamente, "Introdução geral à crítica da economia política", que é o documento mais instrutivo para o estudo da verdadeira posição metodológica de Marx e Engels. [Trata-se do texto que, na ed. bras. cit. de *Para a crítica da economia política*, encontra-se às p. 3-21.]

85 Ver *Anti-Dühring* [ed. bras. cit., p. 32]. Um exame mais atento desta passagem e de escritos ulteriores de Engels nos mostra que, sob o condiciona-

mento "em última instância" de todos os fenômenos sócio-históricos (inclusive as formas sócio-históricas de consciência) pela economia, ele percebe ainda, em último lugar, um "condicionamento natural" (o último de todos!) – mas, com isso, ele apenas acentua consideravelmente uma tendência já presente em Marx. Contudo, como o mostra a frase que citamos, essas derradeiras fórmulas de Engels, que complementam e fundamentam o materialismo histórico, não modificam em nada a concepção dialética da relação entre a consciência e a realidade.

86 Sabe-se que a expressão "conceitualização pré-científica" é da lavra do kantiano Rickert. Objetivamente, é natural que o conceito surja onde quer que se aplique às ciências sociais um ponto de vista transcendental ou dialético (por exemplo, igualmente em Dilthey). Marx distingue do modo mais nítido e preciso "a apreensão do mundo pelo cérebro pensante" da "apropriação deste mundo pela arte, pela religião, pelo espírito prático" ("Introdução geral à crítica da economia política", p. xxxvii [na ed. bras. cit. de *Para a crítica da economia política*, p. 15]).

87 Ver as conseqüências do novo ponto de vista materialista para a religião e para a família, que Marx desenvolveu primeiro na quarta tese das *Teses sobre Feuerbach* e, depois, em várias passagens de *O capital*.

88 [Ver, na ed. bras. cit. de *A ideologia alemã*, p. 533 e 537.]

89 Ver a frase freqüentemente citada que se encontra no fim do prefácio (1873) à segunda edição alemã de *O capital* [na ed. bras. cit., livro 1, v. 1, p. 17].

90 Ver, de um lado, o suplemento ao parágrafo 4 e, de outro, os últimos parágrafos do prefácio à *Filosofia do direito* [na ed. port. cit., p. 13].

91 [Ver, na ed. bras. cit. de *A ideologia alemã*, p. 535 e 539.]

92 Ver sobretudo as afirmações de Lenin, no seu artigo "Sob a bandeira do marxismo" (*Kommunistische Internationale*, n. 21, outono de 1922, p. 8 e ss.). [Ver, infra, a nota 3, no capítulo "A concepção materialista da história".]

93 [Ver, supra, a nota 63.]

ESTADO ATUAL DO PROBLEMA (ANTICRÍTICA)

I.

Habent sua fata libelli.[1] O livro, publicado em 1923, sobre o "problema teórico e prático da mais alta importância"[2] das relações entre o marxismo e a filosofia não desconhecia, apesar do seu caráter rigorosamente científico, os vínculos concretos que tinha com as lutas da época, que então atingiam o seu paroxismo. Tudo levava a crer que, no plano teórico, ele encontraria, da parte da tendência que combatia na prática, animosidade e recusa. Em troca, poder-se-ia esperar que a corrente cuja tendência prática ele sustentava com seus meios teóricos o examinaria como tal, com imparcialidade e mesmo com simpatia. Pois ocorreu exatamente o contrário. Eludindo as premissas e as conseqüências práticas da tese defendida em *Marxismo e filosofia*, apreendendo de modo unilateral a própria tese e, assim, alterando-a, a crítica operada sobre este livro em nome da ciência e da filosofia *burguesas* assumiu uma atitude positiva diante do seu conteúdo teórico. Em vez de expor objetivamente e criticar o resultado efetivo global, revolucionário tanto na teoria quanto na prática, que esta investigação pretendia fundamentar e desenvolver, ela valorizou parcialmente aquilo que o ponto de vista burguês considera como o "lado bom" – o reconhecimento das realidades espirituais –, ignorando aquilo que, para o mesmo ponto de vista, constitui o "lado mau": a proclamação da destruição total e da superação dessas realidades espirituais, bem como da sua base material, mediante a ação, simultaneamente prática e teórica, material e espiritual, da classe revolucionária. E ela saudou esse resultado parcial como um progresso científico.[3] De outro lado, representantes credenciados das duas principais tendências do "marxismo" oficial contemporâneo, com seguro instinto, logo farejaram neste modesto ensaio uma rebelião herética contra alguns dogmas comuns ainda hoje – e apesar de todas as oposições aparentes – às duas confissões da

velha igreja marxista ortodoxa: diante do concílio reunido, condenaram as idéias expressas neste livro como *desvio da doutrina estabelecida*.[4]

À primeira vista, o que chama a atenção, nos argumentos críticos com os quais os representantes ideológicos dirigiram "teoricamente" a acusação de heresia pronunciada contra *Marxismo e filosofia* nos dois congressos de 1924, é, antes de tudo, a *total concordância do seu conteúdo* – algo surpreendente quando se levam em conta as divergências teóricas e práticas que, sob tantos aspectos, separam os seus autores. Quando o socialdemocrata Wels condena as idéias do "Professor Korsch" como heresia "comunista" e quando o comunista Zinoviev as condena como heresia "revisionista", o que se tem é apenas uma diferença de terminologia. De fato, todos os argumentos que Bammel, Luppol, Bukharin, Deborin, Bela Kun, Rudas, Thalheimer, Duncker e outros *críticos pertencentes ao Partido Comunista* dirigiram contra as minhas idéias, seja diretamente, seja indiretamente (em relação com o recente processo de heresia, ao qual me referirei, conduzido contra György Lukács), todos esses argumentos tão-somente retomam e desenvolvem aqueles que o *teórico do Partido Socialdemocrata*, Karl Kautsky, representante credenciado da segunda fração do marxismo oficial, já havia formulado há algum tempo numa detalhada resenha do meu livro, publicada na revista teórica da socialdemocracia alemã.[5] Isto significa que, se Kautsky imagina combater, neste texto, as idéias de "todos os teóricos do comunismo", a linha divisória, nesta discussão, de fato se situa alhures. Neste debate fundamental sobre a situação do marxismo contemporâneo, previamente anunciado por inúmeros sinais e hoje aberto, encontraremos, no que diz respeito às questões decisivas (a despeito de querelas secundárias e passageiras), de um lado, a antiga ortodoxia marxista de Kautsky e a nova ortodoxia do marxismo russo ou "leninista" e, de outro, todas as tendências críticas e avançadas da teoria do movimento operário contemporâneo.

Esta situação de conjunto da teoria marxista contemporânea permite compreender por que as críticas a meu livro, na sua maioria, ocuparam-se menos do domínio bem limitado definido pelos termos *marxismo e filosofia* do que de outros dois problemas que assinalei de passagem, sem tratá-los a fundo. Trata-se, em primeiro lugar, *da própria concepção do marxismo* sobre a qual repousam todas as asserções do livro e,

depois, de uma questão mais geral, sobre a qual se desenrola a investigação particular concernente às relações entre o marxismo e a filosofia, ou seja: a investigação sobre o conceito marxista de *ideologia*, ou sobre a relação entre a *consciência* e o *ser*. É neste último ponto que as conclusões do meu livro se aproximam muitas vezes dos estudos dialéticos de György Lukács, publicados quase ao mesmo tempo sob o título *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik* (*História e consciência de classe. Estudos de dialética marxista*),[6] e que se fundam sôbre uma base filosófica mais ampla. Em um epílogo de meu livro, declarei estar fundamentalmente de acordo com G. Lukács, reservando-me para ulteriormente tratar de modo mais preciso das divergências, tanto sobre o conteúdo quanto sobre o método, que poderiam existir entre nós. Esta declaração foi apresentada, sobretudo pelos críticos de obediência comunista, como o reconhecimento de um acordo completo – e eu mesmo, naquele momento, não tinha suficientemente esclarecida a dimensão das divergências (não apenas "particulares", mas verdadeiramente fundamentais) em relação a Lukács, não obstante os vários pontos comuns de nossas tendências teóricas. Por esta razão, e por muitas outras que não cabe discutir aqui, recusei as várias sugestões de meus adversários do Partido Comunista para "delimitar" as minhas idéias em face das de Lukács; preferi suportar com paciência que os críticos assimilassem aos de Lukács – como eles gostam de fazer – os meus próprios "desvios" diante da "doutrina marxista-leninista", fora da qual não há salvação. Ainda hoje, quando não me é mais possível acrescentar à segunda edição inalterada do meu livro uma semelhante aprovação fundamental das idéias de Lukács, e quando todas as razões que me impediam de me exprimir claramente sobre as nossas divergências estão caducas, creio, no essencial, encontrar-me objetivamente ao lado de Lukács na atitude crítica em face da antiga e da nova ortodoxia marxista, socialdemocrata e comunista.

2.

O primeiro contra-ataque dogmático que os críticos da antiga e da nova ortodoxia marxista dirigiram contra *a concepção do marxismo (antes de tudo, não dogmática e antidogmática, histórica e crítica e,*

conseqüentemente, para falar com propriedade, materialista) que exponho em *Marxismo e filosofia*, ou seja, no fundo, contra *a aplicação da concepção materialista da história a ela mesma*, tal contra-ataque é apresentado como uma objeção de ordem "histórica" e jamais como "dogmática": fui censurado por manifestar, no livro, uma predileção objetivamente injustificada pela forma "primitiva" que Marx e Engels tinham inicialmente dado às novas idéias dialético-materialistas, a partir da qual constroem uma teoria revolucionária, em imediata relação com a práxis revolucionária. Por isto, eu teria subestimado o valor positivo do desenvolvimento que os marxistas da Segunda Internacional proporcionaram à teoria de Marx e de Engels; e, mais ainda, eu teria negligenciado por completo que estes últimos, posteriormente, modificaram profundamente e desenvolveram aquela teoria original, o que lhes permitiu alçá-la à sua forma histórica mais acabada.

Coloca-se aqui, está claro, uma questão da máxima importância para a interpretação histórico-materialista da teoria marxista: a questão das *fases sucessivas de desenvolvimento* que o marxismo percorreu, da sua primeira elaboração à época atual, na qual se vê estilhaçado em diferentes formas históricas; a questão das *relações* dessas diversas fases entre si e de sua significação para o inteiro desenvolvimento histórico da teoria do movimento operário moderno.

É evidente que essas fases históricas de desenvolvimento serão consideradas de modo muito diferente segundo se adote o ponto de vista dogmático de uma ou outra das várias tendências "marxistas" que atualmente se confrontam violentamente, também no plano teórico, no interior do movimento operário socialista. Não uma, mas inúmeras tendências bem distintas emergiram do colapso da Primeira Internacional nos anos 1870, assim como da bancarrota, causada pela guerra mundial, da Segunda Internacional – e todas reivindicam Marx e disputam a propriedade do "anel verdadeiro".[7] Contudo, quando se corta o nó górdio dessas querelas dogmáticas para se colocar no terreno do conhecimento dialético (o que simbolicamente se exprime pela afirmação de que o "anel verdadeiro" se perdeu); se se recusa, pois, mensurar *dogmaticamente*, graças a não se sabe qual cânone abstrato de uma "doutrina pura e autêntica", a concordância maior ou menor das diversas variantes em matéria de teoria marxista; e se se considera,

ao contrário, todas essas ideologias marxistas passadas ou presentes de modo unicamente *histórico, materialista e dialético*, como produtos de um desenvolvimento histórico – então, em função do ponto de vista do qual partiu a análise, chegar-se-á a uma apreciação muito diferente das diversas fases desse processo de desenvolvimento e de suas relações recíprocas.

No meu livro, que trata do problema particular das *relações entre o marxismo e a filosofia*, distingui, a este respeito, os *três grandes períodos de desenvolvimento* percorridos, desde o seu nascimento, pela teoria marxista, no curso dos quais suas relações com a filosofia viramse modificadas de maneira característica.[8] Este ponto de vista particular, decisivo apenas para a história de *Marxismo e filosofia*, justifica especialmente a delimitação (pouco realçada sob outros pontos de vista) do *segundo* período: considero-o como o dos anos 1850, iniciado com a batalha de 1848, e da época que se lhe seguiu, assinalada por um vigor sem precedentes do capitalismo, período que envolve inclusive a liquidação, nos anos 1850, de todas as organizações e correntes emancipadoras da classe operária constituídas anteriormente – e considero que esta segunda fase se prolonga até cerca do fim do século.

É certo que se poderia perguntar se um tal procedimento não é excessivamente abstrato, abarcando um período tão longo e negligenciando vários momentos significativos para a evolução global do movimento operário, ainda que se trate somente de expor as relações entre o marxismo e a filosofia. Do ponto de vista histórico, é incontestável que, neste domínio, não houve transformação mais decisiva do que a extinção total da filosofia, que sobreveio em meados do século XIX e que atingiu não apenas a inteira burguesia alemã, mas também – embora de outra maneira – a classe operária alemã. Contudo, uma história detalhada das relações entre a teoria marxista e a filosofia na segunda metade do século XIX, que não poderia contentar-se com a recuperação dos traços gerais desse movimento histórico, seguramente faria aqui distinções muito importantes. Quanto a isto, meu livro, de fato, deixa em aberto um grande número de questões, que, ao que sei, ainda não foram objeto de nenhum exame. Assim, por exemplo, quando F. Engels, no final de seu livro *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã*, descrevia, em 1888, numa frase que ficou célebre, o

movimento operário alemão como o "*herdeiro da filosofia clássica alemã*", essa frase talvez devesse ser avaliada como um signo antecipador do terceiro período, no curso do qual as relações entre o marxismo e a filosofia retomariam um caráter positivo (em face desta "espécie de renascimento da filosofia clássica alemã no estrangeiro, particularmente na Inglaterra e nos países escandinavos e mesmo na Alemanha"[9]), o que, é verdade, assumiu inicialmente, graças aos marxistas kantianos revisionistas, a forma de uma inserção, na teoria marxista, da palavra de ordem burguesa do *retorno a Kant*. Ademais, no que toca às quatro décadas intermediárias, 1850-1890, caberia determinar retrospectivamente as formas precisas pelas quais esta "*antifilosofia*" ainda em si filosófica (como designamos a teoria dialético-materialista, crítica e revolucionária de Marx e de Engels nos anos 1840) encontrou, no decurso da época seguinte, um prolongamento ambivalente: de um lado, com o progressivo abandono de toda filosofia em favor da "ciência" socialista, tornada "positiva"; de outro, e simultaneamente, com uma *renovação filosófica* (aparentemente contrária à primeira tendência, mas, de fato, complementando-a), que se pode vislumbrar inicialmente, desde os anos 1850, nos próprios Marx e Engels e, depois, nos seus melhores discípulos (A. Labriola, na Itália, Plekhanov, na Rússia), uma renovação que se pode definir, quanto ao seu caráter teórico, como uma espécie de retorno à filosofia de Hegel e não simplesmente à "antifilosofia" essencialmente crítica e revolucionária da esquerda hegelianizante do *Sturm und Drang* (Tempestade e impetuosidade)[10] dos anos 1840.[11]

Esta tendência filosófica do desenvolvimento ulterior da teoria de Marx–Engels não se manifesta apenas de forma direta na mudança de atitude em face da *filosofia*, cuja prova é o *Ludwig Feuerbach* de Engels. Ela implica também determinadas conseqüências para o desenvolvimento da *economia* marxista (a *Crítica da economia política*,[12] de 1859, e *O capital* de Marx mostram-no distintamente) e, mais ainda, para os trabalhos pertinentes às *ciências da natureza*, que são especialmente devidos a Engels (demonstram-no o seu manuscrito sobre *A dialética da natureza* e o seu texto de polêmica contra Dühring). Portanto, é apenas na medida em que o movimento operário alemão adotou, quando do nascimento da Segunda Internacional, a teoria de Marx–Engels por inteiro e, por conseguinte, também os seus ele-

mentos filosóficos, é apenas então que ele pode ser considerado como o "herdeiro da filosofia clássica alemã".

Todavia, nos ataques que dirigem contra a minha distinção dos três grandes períodos de desenvolvimento do marxismo, os meus críticos não abordam esses problemas. Não procuram demonstrar se essa distinção sequer é utilizável para os meus limitados propósitos. Eles me imputam, antes de mais nada, uma tendência a apresentar, de modo puramente negativo, todo o desenvolvimento histórico do marxismo na segunda metade do século XIX como um processo único, linear e unívoco – *processo de degenerescência da teoria revolucionária original de Marx e de Engels* e isto de uma maneira geral, sob todos os pontos de vista e não somente no que tange às relações entre marxismo e filosofia.[13] Eles polemizam ardorosamente contra uma concepção que jamais professei; creditando-me falsamente a idéia absurda de que Marx e Engels seriam "responsáveis" pela vulgarização e pelo empobrecimento da sua própria teoria, eles a combatem e não se cansam de demonstrar o caráter positivo – que ninguém contesta – da evolução que conduziu do comunismo revolucionário original do *Manifesto* de 1848 ao "marxismo da Primeira Internacional" e, depois, ao marxismo de *O capital* e das últimas obras de Marx e Engels; e chegam assim, imperceptivelmente, a reivindicar também para os "marxistas da Segunda Internacional" o "mérito positivo" do desenvolvimento da teoria marxista, que ninguém nega a Marx e a Engels no seu último período. Mas é precisamente aqui que emerge, visivelmente, a *tendência dogmática* dissimulada, desde o início, sob os ataques aparentemente dirigidos contra o meu modo de apresentar o desenvolvimento do marxismo na segunda metade do século XIX – trata-se, tão-só, de *defender dogmaticamente a tese ortodoxa e tradicional sobre o caráter fundamentalmente marxista que teria sido conservado pela teoria da Segunda Internacional até agora, segundo uns (Kautsky), ou até, pelo menos, o "pecado original" do 4 de agosto de 1914, segundo outros (os teóricos do Partido Comunista).*[14]

É em Kautsky que se manifesta mais claramente esta estreiteza dogmática da ortodoxia marxista em face do desenvolvimento histórico real do marxismo. Para ele, não foi somente a transformação que as diversas correntes da Segunda Internacional impuseram à teo-

ria de Marx–Engels, mas também "o aperfeiçoamento do marxismo já realizado por Marx e Engels desde o *Manifesto inaugural* (1864)[15] até à 'Introdução' de Engels à nova edição (1895) de *As lutas de classes na França*, de Marx", o que permitiu "alargar" a teoria da revolução social do proletariado e fazer dela uma teoria "válida não apenas para o estágio da revolução, mas também para as épocas não revolucionárias" (ibid., p. 313). Aqui, Kautsky, ainda que designando-a como uma "teoria da luta de classes", retira da teoria de Marx e Engels o seu caráter essencialmente revolucionário. Mas ele não tardou em avançar ainda mais nesta direção e, na sua última grande obra sobre *A concepção materialista da história*, fez tábula rasa da relação fundamental entre a teoria marxista e a luta proletária. Ele protesta contra a "acusação" de empobrecimento e vulgarização do marxismo que eu teria supostamente levantado contra Marx e Engels em seu último período – porém, o que pretende é, apenas, dissimular a sua própria tentativa para apoiar (de novo, escolástica e dogmaticamente) sobre a "autoridade" de Marx e de Engels o recente abandono, por ele e por outros, dos últimos vestígios, há muito quase irreconhecíveis, da teoria marxista que outrora assumiram da boca para fora.

Mas, também aqui, comprova-se a inteira solidariedade teórica entre a nova ortodoxia comunista e a velha ortodoxia socialdemocrata. Quando os *críticos do Partido Comunista* me acusam de, "mediante uma excessiva abstração e uma esquematização da problemática, obscurecer conceitos como o de *marxismo da Segunda Internacional*" (Bammel, ibid., p. 13), é preciso ver, sob essa argumentação, a tentativa para defender dogmaticamente este mesmo marxismo do qual Lenin e os seus jamais recusaram a herança espiritual, a despeito das palavras que pronunciaram no ardor do combate. Como é usual entre os "teóricos" do Partido Comunista em casos semelhantes, o meu crítico comunista se protege da responsabilidade pessoal de fazer essa apologia do marxismo da Segunda Internacional – ele se abriga sob a enorme sombra de Lenin. Para mostrar como, em *Marxismo e filosofia*, a "abstração" e a "esquematização" obscurecem o conceito de "marxismo da Segunda Internacional", meu crítico, conforme um hábito escolástico bem estabelecido, cita uma frase em que o grande tático Lenin reconheceu, numa conjuntura tática particularmente complexa, "o mérito

histórico da Segunda Internacional" no desenvolvimento prático (e não teórico) do movimento operário moderno.[16] Mas logo o teórico comunista se atrapalha: pressente que se poderia aplicar à teoria socialdemocrata esta opinião de Lenin sobre os "lados bons" da práxis socialdemocrata; porém, ao invés de concluir isto com clareza, ele balbucia apenas, "de maneira excessivamente abstrata e obscura", qualquer coisa como "não seria difícil demonstrar que se poderia sustentar o mesmo, em alguma medida, a propósito do fundamento teórico do marxismo" (ibid., p. 14).

Ora, a verdade (que, num de meus artigos publicados alhures, contribuí para esclarecer) sobre o caso do "marxismo da Segunda Internacional" é a seguinte: de fato, o movimento socialista, despertado e fortalecido nas novas condições históricas do último terço do século XIX, *jamais adotou* – como se pretendeu – *o marxismo em sua totalidade*.[17] Conforme a ideologia dos marxistas ortodoxos, e dos seus adversários que se situam no mesmo terreno dogmático, "a adesão ao marxismo", nesta fase do movimento operário moderno, teria sido, tanto na teoria quanto na prática, a adesão ao *marxismo em sua totalidade*; na realidade, tal adesão diz respeito, também teoricamente, a algumas "teorias" econômicas, políticas e sociais cuja significação geral já vinha modificada pelo fato de estarem desvinculadas da perspectiva revolucionária de Marx, ademais de mutiladas e falsificadas em seu próprio conteúdo. E a ênfase sobre o *caráter rigorosamente "marxista" do programa e de toda a teoria* deste novo movimento operário socialdemocrata não se situa na época em que ele mais se aproximava, na sua práxis, à teoria marxiana, época na qual este movimento contava com a estreita colaboração dos "dois velhos de Londres" (e de Friedrich Engels sozinho, após a morte de Marx, em 1883). Paradoxalmente, ela data do período posterior, quando já surgiam, na práxis política e sindical, as novas tendências que, em seguida, encontrarão a sua expressão ideológica no que se designa por "revisionismo". No momento mesmo em que a orientação prática do movimento alcançava o seu mais alto ponto revolucionário – sob o contragolpe do período de crises e depressões da década de 1870, sob a força da reação política que se seguiu à derrota da Comuna de Paris, em 1871, sob o efeito da lei anti-socialista na Alemanha, do fracasso pós-1884 da nas-

cente agitação socialista na Áustria e da repressão às reivindicações em prol da jornada de oito horas na América, em 1886 –, nesse momento a teoria do movimento era essencialmente democrática, no sentido do "partido popular", lassalliano, dühringuiano; e só era marxista do modo mais esporádico.[18] Depois, a partir dos anos 1890, as coisas experimentam um novo impulso na Europa e particularmente na Alemanha; com a anistia aos *communards* na França (1880) e a revogação da lei anti-socialista na Alemanha (1890), surgem os primeiros indícios de um manejo "mais democrático" do poder estatal no continente europeu. É somente então que se vê surgir, neste contexto prático novo, uma espécie de defesa teórica e de consolação metafísica: *a adesão formal a todo o marxismo.* É neste sentido que se pode inverter a relação comumente aceita entre o "marxismo" de Kautsky e o "revisionismo" de Bernstein e, sobretudo, caracterizar a *ortodoxia marxista de Kautsky* como a outra face, o reverso teórico e o complemento simétrico do *revisionismo de Bernstein.*[19]

Considerando esses fatos históricos, evidencia-se que não são apenas injustificadas, mas carentes de sentido as censuras dos críticos ortodoxos em face da minha pretensa predileção pela forma "primitiva" da teoria de Marx e Engels, do meu suposto desprezo pelo aperfeiçoamento realizado sobre esta forma original do marxismo – seja pelos próprios Marx e Engels, seja pelos marxistas posteriores – no curso da segunda metade do século XIX. O "marxismo da Segunda Internacional" – segundo os meus críticos, desenvolvimento positivo da teoria original de Marx e Engels – é, na realidade, uma *forma histórica nova da teoria proletária de classe.* Ela nasceu da modificação das condições práticas da luta de classes numa época nova e mantém com a teoria de Marx e Engels (seja na sua forma original ou na sua forma ulterior, mais desenvolvida) relações inteiramente diferentes, muito mais complexas do que imaginam aqueles que mencionam um *aperfeiçoamento* ou, ao contrário, uma *estagnação*, uma *regressão* e uma *atrofia* da teoria de Marx no marxismo da Segunda Internacional. O marxismo de Marx e de Engels não é, pois, uma teoria socialista "ultrapassada" do ponto de vista do movimento operário contemporâneo, como Kautsky o pretende (ele só o diz expressamente a propósito da sua forma original, o "marxismo primitivo do *Manifesto comu-*

nista", mas sua afirmação vale, de fato, para todos os elementos revolucionários da teoria ulterior de Marx e Engels). Também não é, por outro lado, uma teoria que, por força de algum prodígio, foi e permanece ainda por longo tempo mais avançada que o desenvolvimento do movimento operário; nem este continuaria, com a sua prática, atrasado (por assim dizer) em relação à sua própria teoria, somente podendo progressivamente ocupar no futuro o lugar que ela já lhe tinha reservado – tudo isso foi freqüentemente sustentado, no início do terceiro período (ou seja: no fim do século passado), pelos *representantes das tendências revolucionárias da ortodoxia marxista social-democrata* e ainda é sustentado por alguns marxistas contemporâneos.[20] É necessário compreender de um modo totalmente diverso a defasagem entre a teoria "marxista" revolucionária, altamente desenvolvida, e uma práxis que permanece muito atrasada em relação a ela e, em parte, chega a contradizê-la diretamente; esta defasagem é real no Partido Socialdemocrata da Alemanha desde sua evolução no sentido de tornar-se partido "marxista" (aproximadamente concluída com o *Programa de Erfurt*, de Kautsky–Bernstein, de 1891) e foi progressiva e penosamente sentida, no período seguinte, por todas as forças vivas do partido (de direita e de esquerda!) – somente a ortodoxia marxista do centro a negou. Essa defasagem deve-se simplesmente ao fato de que, desde o início, nesta fase histórica, o "marxismo" não foi, para o movimento operário, que a ele aderira apenas formalmente, uma verdadeira "*teoria*" – isto é, "expressão geral, e nada mais, do movimento histórico real" (Marx) –, mas sim e somente uma "*ideologia*", trazida já pronta e acabada "de fora".

Quando, nesta situação, "marxistas ortodoxos" como Kautsky e Lenin sustentavam energicamente que o socialismo só podia ser introduzido no movimento operário "de fora" por intelectuais burgueses vinculados a este movimento,[21] ou mesmo quando radicais de esquerda, como Rosa Luxemburg, vinculavam a "estagnação" verificada no marxismo, de uma parte, à criatividade espiritual de Marx, munido de todos os recursos que a cultura burguesa de classe pusera à sua disposição, e, de outra, às "*condições sociais de existência do proletariado na sociedade atual*",[22] que permanecem inalteradas durante toda a época capitalista – tudo isso significa simplesmente fazer da

necessidade momentânea uma virtude eterna. A explicação materialista da contradição aparente entre teoria e práxis na Segunda Internacional "marxista", e, ao mesmo tempo, a solução racional de todos os mistérios imaginados pela ortodoxia marxista da época para resolvê-la residem num *fato histórico*: adotando de modo puramente formal o marxismo como ideologia, o movimento operário de então permanecia, em sua práxis, sobre esta sua *nova base*, bem abaixo do nível de desenvolvimento geral (e teórico, em particular) atingido, sobre a *base mais estreita de antes*, por todo o movimento revolucionário e, com ele, pela luta de classe do proletariado em meados do século XIX, quando se esgotava o primeiro ciclo de desenvolvimento do capitalismo. Neste momento, o movimento operário, anteriormente elevado a um maior grau de evolução, experimentou uma estagnação provisória mais longa e, mesmo depois, quando outras condições objetivas se deram, despertou apenas gradualmente; a teoria que Karl Marx e Friedrich Engels conceberam em direta relação com a práxis do movimento revolucionário só pôde, então, desenvolver-se no plano teórico. É certo que este aperfeiçoamento ulterior jamais foi o simples produto de estudos "puramente teóricos": era também resultante de novas experiências da luta de classes que renascia sob formas diversas. Mas é igualmente certo que esta *teoria* de Marx e Engels, avançando para um grau de elaboração cada vez mais alto, não estava mais diretamente ligada à práxis do movimento operário que lhe era contemporâneo. Ao contrário, estes dois processos – o *desenvolvimento*, em novas condições, *da antiga teoria herdada de uma época finda* e a *nova práxis do movimento operário* – evoluem lado a lado, mas de modo relativamente independente. É assim que se explica o nível elevado e "extemporâneo" (no pleno sentido da palavra) que a teoria marxista – tanto em seu conjunto quanto, particularmente, nos seus aspectos filosóficos – conservou, e até reforçou, no curso desse período, em Marx e Engels e nuns poucos discípulos seus. Também assim se explica, por outra parte, o fato de o movimento operário, despertado desde o último terço do século XIX, permanecer na total impossibilidade de aderir não apenas formal, mas efetivamente, a esta teoria marxista tão altamente desenvolvida.[23]

3.

Os críticos socialdemocratas e comunistas obedientes à ortodoxia marxista dirigiram seus ataques a um outro aspecto capital: em meu livro, sublinhei a necessidade, neste *terceiro período de desenvolvimento* que experimentamos desde o início do século XX, de reconsiderar o problema das relações entre *marxismo e filosofia*. Eu via aí a obrigação de revalorizar o *lado filosófico do marxismo*, em contraste com o desprezo precedentemente manifestado (sob formas variadas, mas com o mesmo resultado) pelas diversas correntes do marxismo em face dos elementos filosóficos revolucionários da doutrina de Marx e Engels. Com isto, eu me opunha a todas as tendências do marxismo alemão ou internacional, surgidas no período anterior, como *conscientemente "revisionistas", vinculadas à escola de Kant, de Mach ou de outros filósofos*. Opunha-me igualmente à corrente que conduzira progressivamente a tendência centrista dominante da ortodoxia social-democrata a uma *concepção cientificista-positivista do marxismo, adversária de toda filosofia* – e à qual revolucionários ortodoxos, como Franz Mehring, também capitularam antes, manifestando o seu desprezo para com toda "elucubração" filosófica. Porém, esta concepção da missão revolucionária atual da filosofia estava (como logo se veria) em oposição ainda mais violenta – se tal é possível – a uma *terceira tendência*, surgida recentemente nas duas frações constitutivas do *marxismo russo* e representada particularmente na fase atual pelos teóricos do novo "*marxismo-leninismo*" bolchevique.

Desde a sua publicação, os estudos de György Lukács sobre a dialética marxista, assim como a primeira edição de *Marxismo e filosofia*, encontraram uma recepção extraordinariamente hostil na imprensa russa e comunista de todos os países. A explicação é simples: após a morte de Lenin, no momento em que os diádocos disputavam seu legado ainda mais avidamente do que quando ele vivia e, quase simultaneamente, no momento em que os eventos alemães de outubro e novembro de 1923 impunham ao comunismo internacional do Ocidente uma dura derrota na práxis política, a direção do Partido Comunista russo empreendeu, sob a palavra de ordem de "propaganda do leninismo", a "bolchevização" ideológica de todos os

partidos não russos vinculados à Internacional Comunista.[24] O elemento central, o núcleo dessa ideologia "bolchevique" era uma *ideologia estritamente filosófica* que se pretendia a restauradora da verdadeira e autêntica filosofia marxista e tentava, nesta condição, enfrentar-se com todas as outras tendências filosóficas no interior do movimento operário moderno.

Esta *filosofia marxista-leninista* que se propagava para o Ocidente encontrava nos meus textos, nos de Lukács e de outros comunistas "ocidentais" uma *tendência filosófica antagônica, no próprio seio da Internacional Comunista*; aí colidiram, de fato, as duas tendências revolucionárias surgidas no pré-guerra da Internacional Social-democrata e que, na Internacional Comunista, apenas aparentemente tinham se unificado. Os debates entre estas duas tendências haviam incidido até então apenas sobre questões políticas e táticas;[25] agora, pela primeira vez, elas se enfrentavam num embate diretamente filosófico. Tal confronto, por razões históricas de que falarei em seguida, não passou naquele momento de um eco débil das discussões políticas e táticas – vigorosas, tanto de um lado quanto do outro – dos anos imediatamente anteriores; e logo passou a segundo plano, em razão das lutas entre as frações políticas que, desde 1925, ressurgiram no seio do Partido russo e, a partir de então, com crescente violência, envolveram todos os partidos comunistas. No entanto, aquele confronto teve uma significação transitória não negligenciável no quadro do desenvolvimento geral, constituindo a primeira tentativa para romper a "impermeabilidade recíproca" que até então reinara entre as ideologias respectivas dos comunismos russo e ocidental, de acordo com as palavras de um crítico russo excepcionalmente bem informado sobre a situação teórica nos dois campos.[26]

Resumamos esta *querela filosófica* de 1924, sem lhe retirar por agora a *forma ideológica* de que se revestiu na consciência dos participantes: tratava-se de uma discussão entre a *interpretação leninista do materialismo de Marx e Engels*,[27] então solenemente canonizada na Rússia, e os juízos de György Lukács e de vários teóricos dos Partidos Comunistas húngaro e alemão, considerados (certa ou erradamente) "adeptos" de Lukács – juízos que se "desviavam" daquele cânone para derivar no idealismo, na crítica kantiana do conhecimento ou na dia-

lética idealista de Hegel.[28] No que diz respeito a *Marxismo e filosofia*, a acusação quanto ao "desvio idealista" repousava, em parte, na atribuição, a seu autor, de idéias que não estão absolutamente contidas no livro e que ele rejeita formalmente, em particular a pretensa recusa da "*dialética da natureza*".[29] Mas os ataques se dirigiam, igualmente, a opiniões de fato defendidas em *Marxismo e filosofia*, em especial a reiterada recusa dialética do "realismo ingênuo" de que se socorre "o pretenso bom senso, este metafísico da pior espécie" e, com ele, a "ciência positiva" corrente da sociedade burguesa e, em seguida, também e infelizmente, o marxismo vulgar de hoje, alheio a toda reflexão filosófica, "para separar nitidamente a consciência e seu objeto" e tomar a consciência como "um dado, oposto *a priori* tanto ao ser quanto à natureza" (o que Engels, já em 1878, critica em Dühring).

A crítica desta *concepção primitiva, pré-dialética e até pré-transcendental da relação entre a consciência e o ser* me parecia, então, *óbvia* para qualquer dialético materialista, para qualquer marxista revolucionário – por isso, eu não a expus em detalhe, tomei-a mais como pressuposição; todavia, sem me dar conta, com ela ataquei o ponto capital da concepção "filosófica" (*Weltanschauung*) bem particular que Moscou pretendia propagar para todo o Ocidente como o verdadeiro fundamento da nova ortodoxia chamada "marxismo-leninismo". Com uma ingenuidade que, do ponto de vista herético-ocidental, só pode ser caracterizada como "virgindade filosófica", os categorizados porta-vozes do novo "marxismo-leninismo" russo responderam a esse ataque supostamente "idealista" recorrendo ao bê-á-bá "materialista", que sabem de cor e salteado.[30]

O *debate propriamente teórico* com a *filosofia materialista* de Lenin – que seus epígonos da Rússia soviética sustentam literalmente até hoje, a despeito de inconseqüências grotescas e contradições gritantes – aparece aqui como uma tarefa secundária; com efeito, o próprio Lenin, enquanto vivo, não ofereceu à filosofia um fundamento especificamente teórico; ele a defendeu sobretudo recorrendo a argumentos políticos de ordem prática, apresentando-a como a única filosofia "útil" ao proletariado revolucionário diante do kantismo, da filosofia de Mach e de outras filosofias idealistas que lhe são "nocivas". Tudo isto está expresso, sem o menor equívoco, na corres-

pondência particular que ele manteve com Maxim Gorki sobre essas questões "filosóficas", depois da primeira revolução russa de 1905. Lenin não se cansa de explicar a seu amigo pessoal – que, ao mesmo tempo, era seu adversário em filosofia política – "que um homem de partido, quando está persuadido do caráter totalmente errôneo e *nocivo* de uma certa teoria, tem, por isto, o dever de atacá-la e que o melhor que pode fazer, se um tal 'combate' é absolutamente inevitável" é, combatendo, "zelar para que o trabalho prático indispensável ao Partido não *sofra com isso*".[31] Do mesmo modo, a significação real da *obra filosófica principal de Lenin* não reside nos argumentos filosóficos mediante os quais ele ataca e "refuta" teoricamente as diversas tendências idealistas da filosofia burguesa moderna, que – umas kantianas, outras "empiriocriticistas" baseadas em Mach – haviam estendido sua influência sobre as correntes revisionista e centrista do movimento socialista de então; reside, sobretudo, na conseqüência extrema que ele extraiu para combater e tentar liquidar praticamente tais tendências filosóficas contemporâneas considerando-as como *ideologias errôneas do ponto de vista do Partido*.

Assim, o promotor desta pretensa restauração do verdadeiro materialismo de Marx e de Engels – apenas para mencionar um dos aspectos mais importantes[32] – jamais põe em dúvida que eles, nos anos 1840, após acertarem definitivamente as contas com o idealismo de Hegel e dos hegelianos, tenham se limitado, no restante do seu trabalho teórico[33] pertinente à gnosiologia, "a corrigir os erros de Feuerbach, a zombar das banalidades do materialista Dühring, a criticar os equívocos de Büchner, a sublinhar que a dialética estava ausente entre esses escritores, os mais populares e conhecidos nos meios operários". "Quanto às verdades fundamentais do materialismo, proclamadas em incontáveis publicações pelos vendedores ambulantes de idéias, Marx, Engels e Dietzgen só se preocupavam em evitar que fossem vulgarizadas, simplificadas excessivamente e pudessem conduzir à estagnação do pensamento ('materialismo em baixo, idealismo no alto'), ao esquecimento do fruto precioso dos sistemas idealistas, ao olvido da dialética hegeliana, pérola que os Büchner, os Dühring & Cia. (aí incluídos Leclair, Mach, Avenarius e muitos outros) não souberam extrair do lixo do idealismo absoluto". Em suma, em razão das

condições históricas em que se operava o seu trabalho filosófico, "*eles tomaram mais cuidado* com a vulgarização das verdades fundamentais do materialismo *do que com a sua própria defesa*", assim como, na luta política, "tomaram mais cuidado com a vulgarização das reivindicações fundamentais da democracia política do que com a sua defesa". Em troca, Lenin afirma que, *nas condições históricas presentes* – a seu ver totalmente modificadas sob este aspecto –, o mais importante, para ele e para todos os outros marxistas revolucionários, não é a defesa, na política, das reivindicações fundamentais da democracia política (?), mas, em filosofia, a defesa das "verdades fundamentais do materialismo filosófico" contra os seus adversários modernos do campo burguês e os cúmplices que eles encontram no próprio campo da classe operária, bem como a divulgação delas entre as amplas massas camponesas e atrasadas da Rússia, da Ásia e de todo o mundo, reivindicando abertamente o materialismo revolucionário burguês dos séculos XVII e XVIII.[34]

Como se vê, Lenin não prioriza em tudo isto a *questão teórica* da verdade ou da falsidade da filosofia materialista que defende; para ele, trata-se unicamente da *questão prática* da sua utilidade para a luta revolucionária da classe operária ou, naqueles países que ainda não experimentaram o estágio mais alto do desenvolvimento capitalista, da classe operária e de todas as camadas populares oprimidas. O ponto de vista "filosófico" de Lenin aparece assim como uma forma muito particular da posição que examinei já na primeira edição de *Marxismo e filosofia* e de que o jovem Marx, de modo penetrante, indicara o defeito essencial quando se bateu contra "*o partido político prático que se considera em condições de suprimir (praticamente) a filosofia sem realizá-la (teoricamente)*". Posicionando-se sobre as questões filosóficas *somente* em função de razões e conseqüências extra-filosóficas, sem considerar *ao mesmo tempo* o seu conteúdo filosófico-teórico, comete-se o mesmo erro em que incorreu, outrora, como o diz Marx, "a facção política prática na Alemanha", quando acreditou poder realizar "a negação da filosofia" (em Lenin: de toda filosofia idealista!) corretamente reivindicada "voltando as costas à filosofia, olhando para qualquer outra parte e murmurando um punhado de frases triviais e mal-humoradas".[35]

Para poder emitir um juízo de Lenin sobre a filosofia e toda a ideologia em geral, é necessário antes propor uma questão da qual depende a avaliação da "filosofia materialista" peculiar defendida por Lenin. Conforme o princípio adotado por ele, essa questão é de ordem histórica: a época atual apresenta de fato essa pretensa transformação de toda a situação ideológica (*geistesgeschichtlich*), em decorrência da qual não seria mais necessário, no *materialismo dialético*, opor a *dialética* ao materialismo vulgar, pré-dialético e atualmente, inclusive, abertamente *não dialético* e *antidialético* da ciência burguesa contemporânea, mas, ao contrário, caberia opor o *materialismo* às crescentes tendências idealistas da filosofia burguesa? No meu entender – e já o expliquei noutro lugar –, não é este o caso. Superficialmente, a atividade filosófica e científica da burguesia apresenta hoje algumas oposições e nela se podem discernir contracorrentes efetivas; mas, a despeito disso, a tendência dominante que impera (como há sessenta ou setenta anos) na filosofia, nas ciências naturais e nas ciências humanas da burguesia não é uma *concepção idealista*, mas algo que se inspira numa *concepção materialista naturalista*.[36] Se Lenin pensa o contrário, a sua atitude – em estreita relação ideológica com sua teoria político-econômica do imperialismo – tem, como também nesta teoria, suas *raízes materiais* na situação econômica e social particular da Rússia e nas *tarefas políticas particulares, teóricas e práticas, que parecem se impor, e de fato se impõem, à Revolução Russa num período estritamente delimitado*. Mas toda esta teoria "leninista" não exprime satisfatoriamente as *necessidades práticas* postas pela luta de classes do proletariado internacional no seu estágio atual de desenvolvimento, e, portanto, a filosofia materialista de Lenin, que serve de fundamento ideológico a essa teoria, não representa *a filosofia proletária revolucionária correspondente a tal estágio*.

O *caráter teórico* do materialismo de Lenin corresponde, igualmente, àquela situação histórica e prática. No curso do seu primeiro período revolucionário, Marx e Engels formularam uma *concepção materialista dialética*, ainda necessariamente "filosófica" por sua natureza, mas que, por seus objetivos e tendências presentes, já se orienta para a supressão total da filosofia; e a única tarefa revolucionária que se impõe hoje, no plano filosófico, é elevar essa concepção a um

nível superior. Ao contrário, o filósofo Lenin, assim como seu mestre Plekhanov e outra discípula deste, L. Axelrod-Orthodox, pretende muito seriamente permanecer simultaneamente *hegeliano* e *marxista*. De fato, como Lenin compreende a passagem da dialética idealista de Hegel ao materialismo dialético de Marx e de Engels? Compreende-a como a pura e simples *substituição* da concepção idealista que está na base do método dialético em Hegel por uma outra *concepção filosófica*, não mais "idealista" e sim "materialista"; e ele parece não suspeitar que uma tal "inversão materialista" do idealismo hegeliano só poderia conduzir, no melhor dos casos, a uma alteração *terminológica*: o Absoluto já não seria o "Espírito", e sim a "Matéria". O materialismo de Lenin, porém, encerra algo ainda mais grave. Ele não anula apenas a última inversão materialista da dialética idealista de Hegel, realizada por Marx e Engels; ele faz retroceder *todo o confronto entre materialismo e idealismo a um nível de desenvolvimento histórico anterior ao alcançado pela filosofia idealista alemã de Kant a Hegel*. Desde a dissolução da metafísica de Leibniz e de Wolff, iniciada com a filosofia transcendental de Kant e levada a seu termo pela dialética de Hegel, o "Absoluto" fora definitivamente banido do *ser* (tanto do *ser* do "*espírito*" quanto do *ser* da "*matéria*") e transferido ao *movimento dialético da "idéia"*. A inversão materialista desta dialética idealista de Hegel por Marx e Engels consistiu simplesmente em liberá-la do seu último invólucro mistificador, em descobrir no "automovimento dialético da Idéia" o *movimento histórico real* aí dissimulado e em proclamar como último e único "Absoluto" este movimento revolucionário.[37] Mas eis que Lenin retorna às oposições absolutas entre o "pensamento" e o "ser", o "espírito" e a "matéria", já superadas dialeticamente por Hegel e que foram objeto, nos séculos XVII e XVIII, da controvérsia filosófica – e, ainda, em parte religiosa – que opunha as duas tendências da *Aufklärung*.[38]

Naturalmente, um tal materialismo, que tem como ponto de partida a representação metafísica de um Ser dado no absoluto, nada tem realmente a ver – apesar de todas as insistências formais – com uma concepção *dialética* universal e sobretudo *dialético-materialista*. Lenin e os seus seguidores transportam unilateralmente a dialética ao objeto (vale dizer, à natureza e à história) e descrevem o conhecimen-

to como simples reflexo e reprodução passivos deste ser objetivo na consciência subjetiva; assim, suprimem efetivamente toda relação dialética entre o *ser* e a *consciência* e, por uma conseqüência necessária, entre a *teoria* e a *práxis*. Não contentes em pagar, desta forma, um involuntário tributo ao "kantismo" que tinham ardentemente combatido, não contentes em fazer retroceder *a questão das relações entre a totalidade do ser histórico e todas as formas históricas existentes da consciência* (já postas amplamente pela dialética de Hegel e, especialmente, pela dialética materialista de Marx e de Engels) e de retornar ao problema "gnosiológico" muito mais limitado das *relações entre o objeto e o sujeito do conhecimento*, eles concebem este conhecimento como um *processo evolutivo* que se desenrola sem enfrentar contradições fundamentais e como *uma progressão infinita em direção a uma Verdade absoluta*. Abandonando completamente a concepção materialista dialética que Marx tinha das relações entre a teoria e a práxis, tanto em geral quanto em face do movimento revolucionário, eles retornam à oposição – a mais abstrata possível – entre uma *teoria* pura que descobre as verdades e uma *prática* pura que aplica à realidade essas verdades enfim descobertas. "A unidade real de teoria e prática se realiza na transformação prática da realidade pelo movimento revolucionário, que se apóia nas leis de desenvolvimento do real descobertas pela teoria". É com este *dualismo*, que corresponde cabalmente às representações do mais vulgar *idealismo* burguês, que um intérprete filosófico de Lenin (que não se afasta um milímetro da doutrina do mestre) opera a degradação da magistral *unidade dialético-materialista da "práxis revolucionária" de Marx*.[39]

Outra conseqüência inevitável dessa deliberada ênfase no *materialismo* às expensas da *dialética* é a esterilidade dessa filosofia materialista em face do desenvolvimento efetivo das ciências sociais e das ciências da natureza. De fato, tornou-se moda, no marxismo ocidental, enfatizar o "método" materialista dialético e os resultados obtidos graças a ele nas ciências e na filosofia, mas esta atitude ignorava totalmente o espírito da dialética, sobretudo da dialética materialista. Com efeito, para uma concepção dialética, *método e conteúdo são inseparáveis* e, segundo a fórmula bem conhecida de Marx, *"a forma não tem valor se não é a forma de um conteúdo"*.[40] Subjaz àquela ênfase, to-

davia, a idéia inteiramente correta de que a importância assumida pelo materialismo dialético, desde a metade do século XIX, nas ciências sociais e nas ciências da natureza diz respeito, antes de mais nada, ao seu *método*.[41]

Marxismo e filosofia expôs como se deu, depois do refluxo do movimento revolucionário prático nos anos 1850, esta *separação inevitável do desenvolvimento da filosofia e das ciências positivas, da teoria e da prática*; então, durante um longo período, a nova concepção dialético-materialista e revolucionária de Marx e de Engels resistiu e se desenvolveu principalmente *aplicando-se a todo o domínio das ciências sociais e das ciências da natureza* enquanto *método materialista dialético*. É a este período que remontam todos os juízos nos quais Engels, perto do fim de sua vida, proclama a independência das diversas ciências em face de "toda filosofia" e atribui a esta, "expulsa da natureza e da história", como único campo de atividade que lhe resta, "a teoria do pensamento e suas leis, a lógica formal e a dialética"; ou seja, limita, de fato, essa pretensa "filosofia" a uma ciência empírica particular *ao lado* das outras e não *acima* delas.[42] Por mais próximo que este ponto de vista de Engels pareça estar daquele mais tarde adotado por Lenin, eles se distinguem como o dia da noite pela simples razão de que Engels concebe que a tarefa essencial da dialética materialista consiste em "salvar *a dialética consciente* transferindo-a da filosofia idealista alemã para a concepção materialista da natureza e da história",[43] ao passo que Lenin, ao contrário, vê nesta tarefa a defesa e a manutenção da própria *posição materialista* que, no fundo, ninguém atacou com seriedade. Assim, enquanto Engels declara que, conforme o progresso e a evolução das ciências, o materialismo moderno, aplicado à natureza e à história, "é, nos dois casos, essencialmente dialético e não necessita de uma filosofia situada acima das outras ciências", Lenin continua a fazer chicanas contra os "desvios filosóficos" – não apenas dos seus adeptos ou adversários políticos ou dos ideólogos filosóficos, mas até dos cientistas mais produtivos[44] e reivindica para a sua "filosofia materialista" uma espécie de autoridade judiciária superior diante de todos os resultados passados, presentes e futuros da pesquisa científica.[45] Esta tutela da "filosofia" materialista – exercida tanto sobre as ciências sociais quanto sobre as ciências da natureza, e

também sobre todas as outras manifestações culturais (a literatura, o teatro, as artes plásticas etc.) – seria desenvolvida pelos epígonos de Lenin até suas mais absurdas conseqüências. Posteriormente, conduziria à formação de uma *ditadura ideológica* particular, estranhamente oscilante entre o progresso revolucionário e a mais obscura reação, ou seja, a que atualmente se exerce na Rússia soviética – em nome do que se batizou como "marxismo-leninismo" –, sobre a vida intelectual não apenas da confraria no poder, o Partido, mas sobre toda a classe operária; reação que, mais recentemente, tentou-se estender, para além da Rússia, a todos os partidos comunistas do Ocidente e do mundo inteiro. E justamente essa tentativa mostrou os limites com os quais colide necessariamente a extensão artificial de uma tal ditadura na arena internacional, onde nenhuma coerção estatal pode sustentá-la diretamente. O V Congresso da Internacional Comunista (1924) evocava ainda, adotando o *projeto de programa comunista internacional*, "a luta conseqüente contra o idealismo e contra toda filosofia que não seja o materialismo dialético"; em troca, a *redação definitiva do programa* adotado quatro anos mais tarde, no VI Congresso, menciona, bem mais imprecisamente, um combate contra "todas as variedades da concepção burguesa de mundo" e caracteriza o "materialismo dialético" de Marx e de Engels "não mais como uma *filosofia materialista*", mas apenas como "um método [!] revolucionário para conhecer a realidade visando à sua transformação revolucionária".[46]

4.

Este último fato indica bem que a nova ideologia "marxista-leninista" já começa a renunciar às pretensões que, ainda recentemente, ela explicitava na arena internacional; mas o problema subjacente a esta "filosofia materialista" de Lenin e do marxismo-leninismo permanece irresoluto. Impõe-se uma tarefa, que deve ser empreendida com a inteira retomada do problema *marxismo e filosofia* e da questão mais geral da *relação entre a ideologia em seu conjunto e a práxis do movimento revolucionário* diante do "marxismo-leninismo" comunista; trata-se de garantir o método de análise materialista (vale dizer, histórico, crítico e não dogmático) que nos serviu para definir o caráter

histórico da *ortodoxia "kautskyana" da Segunda Internacional* com objetivo de aplicá-lo rigorosamente à *ortodoxia "leninista" da Terceira Internacional* e, mais geralmente, à evolução histórica do *marxismo russo em suas relações com o marxismo internacional*, evolução de que o atual "marxismo-leninismo" constitui o último prolongamento. O estudo materialista do desenvolvimento histórico real do marxismo russo e internacional não pode ser realizado aqui – podemos, tão-somente, indicar as suas linhas gerais. Mas ele levará à brutal constatação de que este marxismo russo, *ainda mais ortodoxo* (se é que isto é possível) do que a ortodoxia marxista alemã, teve em todas as etapas do seu desenvolvimento um caráter *ainda mais ideológico* do que aquela e esteve em contradição *ainda mais violenta* do que aquela com o movimento histórico real de que deveria ser a ideologia.

Isto já valia para a *primeira fase histórica* em que, segundo a pertinente análise feita por Trotski em 1908, a doutrina marxista serviu – precisamente enquanto instrumento ideológico – para *reconciliar a intelectualidade russa com o desenvolvimento capitalista*, uma intelectualidade até então saturada do "espírito bakuninista de negação total da cultura capitalista".[47] E vale também para a *segunda fase*, que atingiu seu apogeu histórico quando da primeira revolução russa de 1905. Todos os marxistas revolucionários russos, não apenas Lenin e Trotski, declararam então o socialismo internacional – ou seja: para eles, *o marxismo ortodoxo* – "carne da sua carne, sangue do seu sangue"; por seu turno, Kautsky e a sua *Neue Zeit* fizeram, em todas as questões teóricas, causa comum com a ortodoxia marxista russa, inclusive no que concerne aos fundamentos filosóficos do marxismo (mesmo levando em conta a influência dominante do teórico russo Plekhanov, de quem a ortodoxia alemã era credora). Ora, se uma tal frente internacional da ortodoxia marxista pôde manter a sua unidade foi pela razão maior de que, num lado como no outro, e mais ainda na Rússia do que na Europa Central ou Ocidental, esta unidade situava-se apenas no *nível ideológico* e não era mais do que *ideologia*. Este mesmo caráter ideológico, a mesma contradição que ele necessariamente acarreta entre a teoria "ortodoxa" estabelecida e os verdadeiros traços históricos do movimento se encontram também na *terceira fase de desenvolvimento* do marxismo russo – e se exprime da

forma mais flagrante na teoria marxista ortodoxa e na práxis inteiramente heterodoxa do revolucionário Lenin,[48] mostrando a sua grotesca caricatura nas gritantes contradições que existem entre a teoria e a práxis do "marxismo soviético".

Schifrin, adversário político do Partido bolchevique atualmente no poder na Rússia, e já várias vezes citado, confirma involuntariamente, mediante as suas posições acerca dos princípios filosóficos gerais do "marxismo soviético", que o caráter geral do marxismo russo não mudou substantivamente até hoje. Na *Gesellschaft* (*Sociedade*), v. 4, n. 7, ele faz um ataque aparentemente duro ao "marxismo soviético" que, no entanto, no plano ideológico, é uma tentativa para *defender* esse marxismo (que "*sinceramente pretende edificar o marxismo na sua forma mais conseqüente e mais ortodoxa*" – ibid., p. 42) contra a degenerescência "*subjetivista*" ou "*revisionista*" posta pelas insuperáveis dificuldades que ele encontra (por exemplo, contra "*o esquecimento das declarações mais importantes dos mestres*" – ibid., p. 53). Este traço surge ainda mais claramente num outro artigo do mesmo autor, publicado recentemente (agosto de 1929) na *Gesellschaft*, v. 6, n. 8. Nele, Schifrin saúda solenemente a última obra de Kautsky, representante ilustre da ortodoxia alemã, como o início da "*restauração do marxismo em sua integridade*", ao mesmo tempo em que critica vivamente a maioria das posições particulares do autor e em que lhe atribui a "*tarefa ideológica*" de superar tanto "*a desintegração subjetivista do marxismo*", aparecida recentemente sob diversas formas não só no Ocidente como também no "marxismo russo sovietizado", quanto "*a crise ideológica*" que ela suscita no conjunto do marxismo contemporâneo[49] – eis aí, em toda a sua clareza, a *solidariedade que subsiste, ainda em nossos dias, na sua concepção de mundo, na ortodoxia marxista internacional em seu conjunto*. A Schifrin escapa totalmente, quer na sua crítica ao "leninismo" do marxismo soviético de hoje, quer na sua atitude em face do "kautskysmo" contemporâneo, que estas duas formas ideológicas do marxismo, saídas da velha tradição da ortodoxia russa e internacional, *são atualmente apenas configurações históricas agonizantes, pertencentes a um período ultrapassado do movimento operário moderno*. Também aí se revela, na apreciação do caráter histórico do "marxismo-leninismo" ou "marxismo soviético", a profunda unidade de visão que

existe entre a velha e a nova, atual, escola da ortodoxia marxista: a socialdemocracia e o comunismo. Antes, vimos os teóricos comunistas sustentar, contra *Marxismo e filosofia*, o caráter positivo e progressista do *marxismo da Segunda Internacional*. Agora, vemos o mesmo: na revista da socialdemocracia alemã, o teórico menchevique entra na liça como defensor do que há de "universalmente válido" e "definitivo" nos traços filosóficos do marxismo da Terceira Internacional.

5.

Com estas observações, concluímos a apresentação do estado atual do problema *marxismo e filosofia*, que, desde 1923, viu-se consideravelmente modificado por novas experiências teóricas e práticas. Também com elas esperamos ter esclarecido, ao menos no essencial, a evolução sofrida a partir de então pelas nossas concepções. Mas renunciamos à retificação, nos seus detalhes, das nossas concepções de então sob a luz da nossa posição atual, exceto num único ponto: sob várias formas, foi freqüente a má compreensão da exigência, que formulamos em *Marxismo e filosofia* (p. 62-63 da presente edição), de estender, no processo da revolução social, a "*ditadura*" igualmente ao domínio da ideologia. Sobretudo Kautsky, na sua crítica a meu livro (ibid., p. 312 e ss.), mostra ao mesmo tempo como se equivoca acerca das minhas intenções e quantas ilusões alimentava sobre a situação efetivamente reinante na Rússia – por exemplo, quando declara, ainda em 1924, que "ninguém, nem mesmo Zinoviev ou Djerzinski", jamais pensou numa "ditadura no domínio das idéias"! Apresentada sob aquela forma abstrata, nossa exigência parece também a nós, e de nossa perspectiva atual, prestar-se a equívocos. Eis por que declaramos expressamente que a continuação da luta proletária revolucionária – que, em *Marxismo e filosofia*, designamos como "*ditadura ideológica*" – distingue-se por três aspectos do *sistema de opressão intelectual* que, em nome do que se chama "ditadura do proletariado", se exerce hoje na Rússia. Em primeiro lugar, ela é uma ditadura do proletariado, não uma ditadura sobre o proletariado. Em segundo lugar, é uma ditadura da classe, não do Partido ou dos dirigentes do Partido. Enfim, e acima de tudo, é uma ditadura revolucionária, um simples

elemento no processo de transformação social radical que, com a supressão das classes e dos seus antagonismos, cria as condições para a "extinção do Estado" e, simultaneamente, para a supressão de toda coerção ideológica. Assim compreendida, a "ditadura ideológica" tem por tarefa essencial suprimir as suas próprias causas materiais e ideológicas, tornando-se ela mesma inútil e impossível. E o que distinguirá, *desde o primeiro dia*, esta ditadura proletária autêntica de todas as suas contrafações é que ela não criará somente as condições de uma tal liberdade espiritual para "todos" os trabalhadores, mas também para "cada um deles" tomados como tais – liberdade que jamais existiu, em qualquer parte, para os escravos assalariados do *capital*, oprimidos física e intelectualmente na sociedade de classes burguesa, a despeito de toda "democracia" ou "liberdade de pensamento" que se possa invocar. Esta concretização do conceito marxiano de *ditadura proletária revolucionária* faz desaparecer a contradição que, sem esta determinação mais precisa, pareceria subsistir entre a exigência de uma "ditadura ideológica" e o princípio essencialmente crítico e revolucionário do método materialista dialético e da concepção comunista do mundo. *Tanto nos seus fins quanto nos seus meios, o socialismo é um combate pela realização da liberdade.*

Notas

[1] [*Os livros também têm a sua sina.*]

[2] [Korsch reproduz aqui as palavras iniciais do seu próprio ensaio; ver, nesta edição, p. 23.]

[3] Ver, por exemplo, *Politische Literaturberichte der Deutschen Hochschule für Politik* (Relatório da literatura política da Escola Superior Alemã de Política), v. 1, n. 2: "Particularmente notável é a recusa da concepção marxista vulgar que vê na estrutura espiritual (ideológica) da sociedade uma pseudo-realidade. Seu eminente conteúdo de realidade é precisamente valorizado pelos próprios princípios do pensamento marxista". Ou, ainda, as conclusões da resenha penetrante e detalhada de Lászlo Radványi, no *Archiv für Sozialwissenschaften* (*Arquivo de Ciências Sociais*), v. 53, n. 2, p. 527 e ss.: "Mesmo quem não compartilha das convicções fundamentais do autor deve levar em conta a idéia de que o marxismo original não é um pan-economicismo, não considera a estrutura econômica como o único domínio pleno da realidade, mas que vê igualmente nas esferas espirituais uma parte constitutiva e plenamente real do conjunto da vida social" (ibid., p. 535).

4 Ver, no congresso (1924) do Partido Socialdemocrata da Alemanha (SPD), o discurso de abertura do seu presidente, Wels (reproduzido no órgão central do SPD, o *Vorwärts* [*Avante*], de 12 de junho 1924) e, no V Congresso da Internacional Comunista, realizado quase ao mesmo tempo, o discurso de abertura do seu presidente, Zinoviev (reproduzido no periódico comunista *Internationale Presse Korrespondenz* [*Correspondência de Imprensa Internacional*], v. 4, n. 76, 28 jun. 1924, p. 931 e ss., e no n. 79, 2 jul. 1924, p. 965 e ss.).

5 Ver *Die Gesellschaft* (*A Sociedade*), v. 1, n. 3, junho de 1924, p. 306 e ss. Os argumentos, que retornam estereotipadamente em todos os críticos do PC, estão reunidos na introdução crítica do editor G. Bammel para uma tradução russa de *Marxismo e filosofia* lançada em 1924, pelas edições Oktober des Geistes, de Moscou (uma outra tradução, sem introdução, apareceu pouco antes nas edições Kniga, Leningrado e Moscou, 1924).

6 [Há edição brasileira: G. Lukács. *História e consciência de classe*: estudos sobre a dialética marxista. São Paulo: Martins Fontes, 2003.]

7 [Referência a uma passagem da obra de Lessing, *Natan, o sábio*.]

8 Kautsky (ibid., p. 312) considera o "marxismo primitivo" – o único que, de acordo com ele, todos os outros teóricos marxistas e eu mesmo reconhecemos – como a teoria das "obras de juventude de Marx e Engels, elaboradas antes de completarem trinta anos"; e Bammel, que segue, por seu turno, cegamente e em todos os pontos de sua crítica o exemplo de Kautsky (ibid. p. 13 e ss.), aponta como sinal da minha ignorância (fazendo gala, assim e fora de propósito, da sua própria erudição) que eu tenha "iniciado a biografia intelectual de Marx no ano de 1843, com a *Crítica da filosofia do direito de Hegel*". Para responder aos dois, basta-me aqui sublinhar que falei expressamente dos três períodos percorridos pela teoria marxista desde o seu nascimento e que considero como a expressão ideológica do *primeiro* período não apenas as "obras de juventude", mas também as obras elaboradas a partir da *Crítica da filosofia do direito de Hegel* [sob este título, Korsch refere-se sempre à "Crítica da filosofia do direito de Hegel. Introdução", texto disponível em K. Marx. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2005].

9 [Ver F. Engels. *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã*, em K. Marx e F. Engels. *Obras escolhidas*. Rio de Janeiro: Vitória, 1963, v. 3, p. 169.]

10 [Originalmente, na história da literatura, a expressão *Sturm und Drang* utilizou-se para designar o pré-romantismo alemão do último quartel do século XVIII, tipificado na obra *Os sofrimentos do jovem Werther*, de Goethe.]

11 Ver, sobre este segundo "retorno" a Hegel operado por Marx e Engels desde o final dos anos 1850, algumas observações interessantes em Riazanov, *Marx–Engels Archiv* (*Arquivo Marx–Engels*), n. 2, p. 122 e ss. A retomada posterior, por Labriola e Plekhanov, desta linha hegeliana de desenvolvimento filosófico se expressa em seus livros e se prolonga, também, em Lenin, dis-

cípulo filosófico de Plekhanov, sob uma forma determinada, que exporemos mais adiante.

[12] [Ao longo de *Marxismo e filosofia*, é sob esta designação que Korsch se refere ao texto marxiano *Para a crítica da economia política* (ed. bras.: K. Marx. *Para a crítica da economia política. Salário, preço e lucro. O rendimento e suas fontes*. São Paulo: Abril Cultural, 1982).]

[13] Para apoiar esta afirmação, Kautsky cita em detalhe duas passagens extraídas das notas 35 e 78, mas isolando-as de seu contexto e omitindo a frase em que exprimi sem equívoco, no lugar que lhe cabe na seqüência da exposição, a minha opinião sobre esta questão (respectivamente, p. 71-72 e 79-80 desta edição) e na qual caracterizei expressamente este "socialismo científico ulterior que se encontra em *O capital* de 1867-1894 e noutros escritos de Marx e Engels" como "*uma forma desenvolvida da teoria marxista*", contrastando-o com "o comunismo espontaneamente revolucionário de épocas precedentes". Outras provas da minha atitude francamente positiva em relação à última forma da teoria de Marx–Engels encontram-se em minha introdução à edição de 1922 das *Glosas marginais ao programa do Partido Operário Alemão*, de Marx, de 1875, e no meu artigo "O marxismo da I Internacional" (*Die Internationale* [*A Internacional*], 1924, p. 575 e ss.). [As *Glosas marginais*, mais conhecidas como "Crítica ao programa de Gotha", podem ser lidas em K. Marx e F. Engels. *Obras escolhidas*. Rio de Janeiro: Vitória, 1961, v. 2.]

[14] [Nesta data – em que eclode a Primeira Guerra Mundial, com a invasão da Bélgica por tropas alemãs –, os socialdemocratas alemães, em torno dos quais gravitava a Segunda Internacional, aprovaram, através da sua bancada no parlamento, os créditos de guerra exigidos pelo Kaiser.]

[15] [Referência ao *Manifesto inaugural* (redigido por Marx) da Associação Internacional dos Trabalhadores (depois conhecida como Primeira Internacional), fundada em Londres em 28 de setembro de 1864. Sob o título "Manifesto de lançamento da Associação Internacional dos Trabalhadores", encontra-se em português em K. Marx e F. Engels. *Obras escolhidas*. Rio de Janeiro: Vitória, 1961, v. 1.]

[16] A frase é extraída de uma resposta escrita por Lenin, antes do Congresso de Lucerna da Internacional de Berna (julho de 1919), a um artigo do dirigente operário inglês Ramsay Macdonald (considerado então como um socialista de esquerda) sobre a "Terceira Internacional", recentemente aparecida na cena do movimento operário com um manifesto inaugural. Em alemão, ela se encontra na revista *Die kommunistische Internationale* (*A Internacional Comunista*), n. 4-5, p. 52 e ss., à época publicada pelo Secretariado da Internacional Comunista para a Europa Ocidental.

A passagem invocada por Bammel para respaldar uma afirmação inteiramente diversa não tem, no contexto real em que Lenin a utiliza, rigorosamente nada a ver com a teoria marxista da Segunda Internacional – Lenin qualifica como "mérito histórico" e "conquistas imperecíveis" da Segunda Internacional,

"incontestáveis para qualquer operário politicamente consciente", pontos estritamente práticos, tais como "a organização das massas operárias, a criação de organizações cooperativas, sindicais ou políticas de massa, a utilização do parlamentarismo burguês e, em geral, de todas as instituições da democracia burguesa etc." (ibid., p. 60).

17 Ver meu último texto, *Die materialistische Geschichtsauffassung. Eine Auseinandersetzung mit Karl Kautsky* (A concepção materialista da história. Uma polêmica com Karl Kautsky) (citado, na seqüência, como *Auseinandersetzung mit Kautsky* [Polêmica com Kautsky]), particularmente o último capítulo, sobre a significação histórica do kautskysmo (não reproduzido na reedição parcial do *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung* [*Arquivo de História do Socialismo e do Movimento dos Trabalhadores*], de Grünberg, n. 14, p. 179 e ss.).

18 Ver a correspondência da época entre Marx e Engels, reproduzida na minha edição das *Glosas marginais ao programa do Partido Operário Alemão* e as notas a ela pertinentes na minha introdução, p. 6 e ss. As *Cartas de F. Engels a Bernstein (1881-1895)*, posteriormente publicadas (Berlim, 1925), contêm outros esclarecimentos importantes relativos a esta questão.

19 Ver em particular, na *Volkswirtschaftlehre in Selbstdarstellungen* (Autorepresentações da teoria econômica popular) (Leipzig, 1924), a exposição concordante que agora fazem Bernstein (p. 12 e ss.) e Kautsky (p. 134 e ss.) da mudança ocorrida àquela época em suas respectivas relações com a teoria marxista, ao mesmo tempo em que em suas relações teóricas recíprocas. Essa exposição retifica completamente a lenda acerca do caráter "marxista" que marcaria a teoria socialdemocrata antes da sua "revisão" por Bernstein.

20 A despeito de sua fórmula célebre ("Quanto a mim, não sou marxista"), o próprio Marx contribuiu ocasionalmente para esta concepção algo dogmática e idealista das relações entre a sua teoria marxista e os aspectos ulteriores reais do movimento operário. Ver, por exemplo, nas *Glosas marginais ao programa do Partido Operário Alemão*, de 1875, seus reiterados queixumes acerca do "retrocesso teórico que causa real indignação" desse projeto de programa em face do nível superior de conhecimento já alcançado e a propósito do "atentado monstruoso contra uma concepção tão difundida entre a massa do Partido" cometido pelos autores do projeto. Mas os adversários radicais de esquerda do revisionismo e da ortodoxia centrista ergueram mais tarde, a partir dessa concepção, um sistema com a ajuda do qual tentaram explicar a "estagnação" que constatavam no desenvolvimento teórico do marxismo. É assim, por exemplo, que Rosa Luxemburg, em seu artigo do *Vorwärts* (14 de março de 1903), afirma, com a maior seriedade, que, se a teoria do movimento está agora em "ponto morto", isto não se deve "a que nós, em nosso combate prático, tenhamos superado Marx, mas, ao contrário, deve-se a que Marx, em sua obra científica, tenha avançado mais que *nós*, partido militante de luta; não se deve a que Marx não responda mais às nossas exigências, mas ao fato de que nossas exigências ainda não são

o bastante grandes para que possamos nos beneficiar do pensamento de Marx". E o erudito marxista Riazanov, que reeditou esse artigo em 1928, na antologia *K. Marx als Denker, Mensch und Revolutionär* [ed. bras.: D. Riazanov. *Marx: o homem, o pensador, o revolucionário*. São Paulo: Global, 1984], complementa, do ponto de vista contemporâneo, as pontuações que haviam sido feitas quase trinta anos atrás por Rosa Luxemburg, com esta singela observação: "A práxis da Revolução Russa mostrou que cada fase nova e superior da luta proletária pode sempre extrair do inesgotável arsenal da teoria marxista [!] as armas exigidas pelo novo estágio da luta emancipadora da classe operária" (ibid., p. 7). Não se pode afirmar que a relação entre teoria e práxis, que Rosa Luxemburg colocara de cabeça para baixo, esteja assim reposta sobre seus pés.

21 Ver a polêmica de Kautsky (em *Neue Zeit*, n. 21, p. 68 e ss.) contra o projeto de uma nova redação do programa de Heinfeld, apresentado em 1901 ao congresso do Partido austríaco (Viena). Numa parte qualquer desse projeto, diz-se que o proletariado se alça à consciência da possibilidade e da necessidade do socialismo através das lutas que lhe são impostas pelo desenvolvimento capitalista. Kautsky precisa muito pertinentemente o sentido dessa afirmação ao observar: "Conseqüentemente, a consciência socialista seria o resultado necessário, direto, da luta de classe proletária"; prossegue, porém, textualmente: "Mas isto é completamente falso. Como doutrina, é evidente que o socialismo tem as suas raízes nas relações econômicas atuais, exatamente do mesmo modo que a luta de classe do proletariado e, tal como esta, o socialismo deriva da luta das massas contra a pobreza e a miséria, pobreza e miséria geradas pelo capitalismo. Mas o socialismo e a luta de classes surgem um ao lado do outro e não derivam um do outro; surgem de premissas diferentes. A consciência socialista moderna não pode surgir senão na base de profundos conhecimentos científicos. Com efeito, a ciência econômica contemporânea é tanto uma condição da produção socialista quanto, por exemplo, a técnica moderna, e o proletariado, por mais que o deseje, não pode criar nem uma nem outra – ambas surgem do processo social contemporâneo. Mas o portador da ciência não é o proletariado: são-no os *intelectuais burgueses*; foi do cérebro de alguns membros desta camada que surgiu o socialismo moderno, e foram eles que o transmitiram aos proletários intelectualmente mais desenvolvidos, os quais, por sua vez, introduzem-no na luta de classe do proletariado onde as condições o permitem. Deste modo, a consciência socialista é algo introduzido de fora na luta de classe do proletariado e não algo que surge espontaneamente no seu seio. De acordo com isto, já o velho programa de Heinfeld dizia, com toda a razão, que a tarefa da social-democracia é levar ao proletariado a *consciência* da sua situação e da sua missão. Ora, isso não seria necessário se tal consciência derivasse automaticamente da luta de classes" (ibid., p. 79). No ano seguinte (1902), Lenin desenvolveu o essencial das idéias de Kautsky no seu célebre programa político *Que fazer?*. Aí, reproduz textualmente essas "palavras profundamente

justas e importantes de Kautsky" e delas extrai a expressa conseqüência de "que nem sequer se pode falar de uma ideologia independente elaborada pelas próprias massas operárias no curso do seu movimento" [V. I. Lenin. *Obras escolhidas*. Lisboa: Avante!; Moscou: Progresso, 1977, v. 1, p. 107]. A mesma idéia reaparece em várias outras passagens do seu livro. Por exemplo, nestas palavras inequívocas: "A história de todos os países testemunha que a classe operária, exclusivamente com as suas próprias forças, só é capaz de desenvolver uma consciência trade-unionista, quer dizer, a convicção de que é necessário agrupar-se em sindicatos, lutar contra os patrões, exigir do governo estas ou aquelas leis necessárias aos operários etc. Por seu lado, a doutrina do socialismo nasceu de teorias filosóficas, históricas e econômicas elaboradas por representantes instruídos das classes possuidoras, por intelectuais" (ibid., p. 101).

22 Ibid., p. 63 e ss. Na sua obra *Literatura e revolução*, publicada em russo nos finais de 1923 e um ano depois em alemão (*Verlag für Literatur und Politik*. Viena, 1924) [ed. bras.: *Literatura e revolução*. Rio de Janeiro: Zahar, 1969], Leon Trotski retoma e desenvolve por sua própria conta a tese luxemburguista de que "a classe operária não poderá elaborar uma ciência e uma arte próprias senão quando estiver completamente emancipada da sua atual situação de classe" (ibid., p. 80-81, 113 e ss. e sobretudo 127 e ss.) e que, especificamente, o método de pesquisa de Marx só se tornará plenamente apropriado pelo proletariado – que, então, não mais existirá como tal – na sociedade socialista.

23 Para indicações mais detalhadas sobre esta questão, ver o meu *Auseinadersetzung mit Kautsky*, p. 119 e ss.

24 Ver o meu artigo programático "Lenin und die Kominter" ("Lenin e a Internacional Comunista"), divulgado para o V Congresso da Internacional Comunista (que estava prestes a se realizar) na revista científica do Partido Comunista Alemão, *Die Internationale* (1924, p. 320 e ss.). [Ver, no presente volume, p. 159 e ss.]

25 Pense-se aqui nas ásperas críticas que Rosa Luxemburg e Karl Liebknecht dirigiram, nos primeiros momentos da Revolução Russa e antes da instituição formal da Internacional Comunista, à tática e à política dos bolcheviques; e, ainda, nas discussões, que culminaram em 1920-1921, entre a esquerda radical, liderada pelos comunistas holandeses Pannekoek e Gorter, e a tendência bolchevique russa, sob a direção de Lenin.

26 Ver o estudo detalhado de Max Werner (A. Schifrin) sobre o marxismo soviético (*Sowjet Marxismus* [Marxismo soviético]), particularmente esclarecedor para o leitor não russo graças à profícua análise de documentos apenas acessíveis aos conhecedores da língua russa (*Die Gesellschaft*, v. 4, n. 7, p. 42 e ss. e sobretudo p. 60 e ss.). É preciso, de um lado, considerar que esta apreciação dos comunismos russo e ocidental é a de um *opositor político* do partido atualmente no poder na Rússia soviética; mas, de outro, o autor, intelectualmente um plekhanoviano ortodoxo, situa-se, no que toca à concepção

de mundo, ao lado do marxismo russo. Por isso, sua crítica não incide sobre o conjunto do "marxismo soviético"; incide apenas sobre os seus aspectos caricaturais recentes, nos quais ele não vê a continuação e o "desenvolvimento" mas, antes, a "deturpação" e a "degenerescência" das tradições do marxismo russo ("Plekhanov, obviamente, não tem nenhuma responsabilidade pelo marxismo soviético"). E, em seguida, observa, de forma ideológica e bem superficial, que "é muito difícil e quase impossível, aos comunistas ocidentais e também, mais geralmente, a todos os marxistas europeus de esquerda, a todos aqueles formados nas tradições teóricas de R. Luxemburg e de F. Mehring, uma adaptação intelectual ao marxismo soviético". E explica este fenômeno, de uma parte, de modo puramente ideológico: este marxismo ocidental da esquerda radical "não tem, atrás de si, as tradições iluministas (*aufklärerisch*) do marxismo russo"; de outra parte, muito superficialmente, vê a razão do fenômeno na "formação particular" do marxismo soviético, "que as tarefas do Estado soviético modelaram como uma ideologia oficializada". O que o crítico não percebe é que as mesmas razões históricas e de classe que invoca (p. 63 e ss.) para explicar as oposições entre a *teoria política* do marxismo ocidental e do radicalismo de esquerda que o precede, de um lado, e, de outro, a do bolchevismo russo são igualmente as razões profundas e verdadeiras das *oposições teórico-ideológicas* entre o marxismo russo e o marxismo revolucionário da Europa ocidental.

27 Ver, a este respeito, dois pequenos livros editados também em 1924: A. Deborin. *Lenin der kämpfende Materialist* (Lenin, materialista militante) e *Lenins Briefe an Maxim Gorky. 1908-1913* (Cartas de Lenin a Maxim Gorki. 1908-1913), bem como a tradução alemã (que chegou *post festum*, muito atrasada) da obra programática de Lenin, *Materialismus und Empiriokritizismus. Kritisch Bemerkungen über eine reaktionäre Philosophie* (1927) [há ed. port.: *Materialismo e empiriocriticismo. Notas críticas sobre uma filosofia reacionária*. Lisboa: Avante!; Moscou: Progresso, 1982]. O livro de J. Luppol, aparecido em 1929, *Lenin und die Philosophie (Zur Frage des Verhältnisses der Philosophie zur Revolution)* (Lenin e a filosofia: sobre a relação entre filosofia e revolução), é um trabalho anódino, eco tardio de toda essa literatura.

28 Ver, por exemplo, a anticrítica filosófica de A. Deborin, aparecida à mesma época – em resposta à *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik*, de Lukács –, "Lukács und seine Kritik des Marxismus" ("Lukács e sua crítica do marxismo"), na revista *Arbeiterliteratur* (*Literatura Operária*), n. 10, p. 615 e ss., publicada pela Verlag für Literatur und Politik, Viena, 1924, e o resumo da situação tal como ela se refletia no cérebro dos principais representantes do "leninismo" filosófico: "Lukács já tem seu discípulos e, de qualquer modo, está à frente de uma tendência a que pertencem os camaradas Korsch (ver seu livro *Marxismo e filosofia*), Fogarasi, Révai e outros. É impossível ignorar pura e simplesmente um tal estado de coisas. Devemos submeter à crítica os princípios fundamentais dessa nova corrente do marxismo" (ibid., p. 618). No *Pravda* de 25 de julho de 1924,

há uma apresentação semelhante: "O livro de Lukács deve chamar a atenção de todo teórico marxista, porque atrás de Lukács há um certo número de comunistas: K. Korsch, Révai, Fogarasi e alguns outros"; e, mais adiante: "K. Korsch pertence ao grupo de comunistas alemães que o camarada Zinoviev mencionou incidentalmente no V Congresso da Internacional como teóricos que se desviam da linha do marxismo ortodoxo no plano da filosofia". Apreciações como essa encontram-se em quase todos os teóricos que participaram da campanha, conduzida então pelo conjunto das revistas e diários comunistas, contra este novo "desvio".

29 Ver os próprios termos do artigo, já citado, do *Pravda*, bem como a maioria das críticas provenientes do Partido Comunista. Ver em *Marxismo e filosofia* (p. 23 e ss. da presente edição) a expressão totalmente oposta ao que me é atribuído. O mesmo vale a propósito da afirmação estereotipadamente repetida por todos os críticos vinculados ao Partido Comunista, segundo os quais eu teria sublinhado, nesta questão, uma *diferença essencial entre as idéias de Engels e as de Marx*. Na verdade, tanto em face desta questão (ver, supra, a nota 85, no capítulo "Marxismo e filosofia") quanto em geral, *Marxismo e filosofia* não se solidariza com a parcialidade com que Lukács e Révai trataram as idéias de Marx e de Engels como opiniões inteiramente divergentes. De igual forma, não se solidariza também com a atitude intrinsecamente dogmática e, por conseqüência, não científica, dos "ortodoxos", para os quais a concordância total e absoluta das doutrinas elaboradas pelos dois pais da Igreja constitui um artigo de fé imutável, estabelecido *a priori*.

30 "Ao ABC da filosofia marxista, a definição da verdade como a correspondência da representação com os objetos que lhe são exteriores, Korsch qualifica de 'o ponto de vista ingenuamente metafísico do bom senso burguês', sem compreender, ou sem querer compreender, que é o seu próprio ponto de vista que, aqui, é burguês, uma mescla idealista da filosofia da identidade com a doutrina de Mach" (*Pravda*, 27 de julho de 1924). A mesma postura comparece em G. Bammel, editor e comentador crítico da tradução russa de *Marxismo e filosofia*; na p. 18 da sua introdução, ele cita textualmente o que digo das conseqüências desse "ponto de vista ingenuamente metafísico do bom senso burguês" para a atitude teórica e prática em face das "ideologias ditas superiores" (p. 56 e ss. da presente edição); depois declara que esta frase e todas as considerações seguintes são "totalmente ininteligíveis" e formula a questão acusatória: "Se, para o camarada Korsch, o ponto de vista que define a verdade como a correspondência da representação com o objeto exterior que ela 'representa' é 'o ponto de vista ingenuamente metafísico do bom senso burguês', ele ainda se encontra nas fileiras do marxismo materialista? Será preciso fazer notar que o seu ponto de vista sobre esta questão é uma capitulação diante da teoria idealista do conhecimento?" Já que é fácil responder a esta indagação triunfante com outra – "então, por que publicar algo tão ordinário?" –, o penetrante crítico subitamente se recorda da sua responsabilidade como editor e se defende com as *circunstâncias atenuantes*:

"Entretanto, este é o fundo da questão: o camarada Korsch ignora tudo da gnosiologia que diz respeito ao problema que lhe interessa".

[31] Estas frases são extraídas de uma carta de Lenin de 24 de março de 1908; os itálicos são dele mesmo. Vê-se, por esta carta e pelas seguintes, que Lenin, como "homem de partido", subordina grosseiramente todas as questões teóricas ao interesse do Partido; no entanto, o editor russo da versão alemã de *Materialismo e empiriocriticismo*, A. Deborin, forja uma lenda anacrônica, apresentando agora as coisas como se existisse desde então uma "diferença fundamental" entre *o ponto de vista tático* de Lenin ao examinar essas questões filosóficas para o público e o dos outros marxistas e comunistas ortodoxos da época, como o Kautsky de então. Porém, a carta de Lenin a Gorki, acima mencionada, a partir da qual Deborin sustenta suas afirmações (ibid., p. xix e ss.) não conclui, de fato, com uma declaração de hostilidade, mas com a proposição diplomática de uma "*neutralidade condicional*" – condicional no sentido de que seria preciso" fazer uma nítida distinção entre a fração e toda essa querela" (ibid., p. 29-31). E, na primeira edição de *Marxismo e filosofia* (ver, supra, a nota 8, no capítulo "Marxismo e filosofia"), já havíamos reproduzido a singular retificação publicada naquele momento pela redação do periódico russo *Proletarier* (*O Proletário*) (Lenin) na *Neue Zeit* dirigida por *Kautsky* (10 de março de 1908, v. 26, n. 1, p. 898); trata-se de uma resposta às observações críticas aparecidas numa edição precedente, relativas aos diferendos filosóficos no interior do Partido Socialdemocrata russo; ali, em nome dos bolcheviques da socialdemocracia russa, Lenin declara explicitamente: "Esta querela filosófica [ou seja, segundo as observações críticas referidas, "saber se, do ponto de vista de uma crítica gnosiológica, o marxismo está de acordo com Spinoza e d'Holbach ou com Mach e Avenarius"!] não é e nem deve se tornar – para a redação – uma questão de fração. É absurdo pretender apresentar as divergências de opinião como marcas distintivas de frações no interior do Partido. Nas fileiras das duas frações há partidários e há adversários de Mach e de Avenarius". Lenin se situa, assim, no mesmo ponto de vista da *Neue Zeit*, que, nas suas notas críticas de 14 de fevereiro de 1908, apresentava essa disputa filosófica como o agravamento inútil de "divergências táticas já muito sérias entre bolcheviques e mencheviques". Deborin (ibid.) polemiza duramente contra "a evidente inépcia, para todo marxista", do conselho que, um ano depois, numa carta de 26 de março de 1909, Kautsky repetia ao emigrado russo Bendianitsé: considerar a adesão às teorias de Mach por membros do Partido como uma "questão privada"; mas o historiador imparcial deve afirmar, ao contrário, que Lenin, nas duas passagens mencionadas antes, considerava, um ano antes, a adesão a Mach como uma "questão privada" não só *no Partido*, mas ainda *na fração*. E, um ano mais tarde, no decorrer de uma conferência realizada em Paris pela "redação ampliada do *Proletarier*" (ou seja, o centro bolchevique do Partido), a cisão foi provocada desde o princípio por essas questões filosóficas, não entre as frações bolchevique e menchevique, mas *no interior da própria fração bolchevique*; Lenin afirma então, na sua resposta oficial à declaração de

ruptura de Bogdanov, que este fato significava a ruptura de Bogdanov com a *fração* bolchevique, não com o Partido, porque "a fração não é um partido, e um partido pode envolver uma gama de nuanças cujos extremos podem chegar a ser absolutamente contrários" (*Pages choisies* [Páginas escolhidas] de Lenin, Paris, 1926-1927, v. 2, p. 329, nota 2, com comentários cuidadosos do apresentador P. Pascal). De fato, neste momento, Lenin e Kautsky assumiram explicitamente a mesmo atitude em face dessa questão e somente o seu desenvolvimento ulterior fez aparecer a profunda divergência entre as suas concepções gerais.

32 Ver, para o restante, a passagem consagrada a esta questão em *Materialismo e empiriocriticismo*, sob o título "Sobre a dupla crítica a Dühring" [na ed. port. cit., p. 181-184], de que extraímos todas as nossas citações textuais (os itálicos são de Lenin).

33 Neste aspecto, Lenin negligencia os *períodos de desenvolvimento* de Marx e de Engels a que fizemos referência e fala muito genericamente da época em que "Marx e Engels, como J. Dietzgen, intervieram nas polêmicas filosóficas" (ibid., p. 219), compreendendo manifestamente por isto as suas posições ulteriores, depois do fim dos anos 1850. É preferível, para avaliar as diversas declarações de Marx e Engels, tomar mais em consideração os seus *destinatários específicos* (como tentei em *Marxismo e filosofia*) do que fazer distinções *cronológicas*.

34 Sobre este aspecto positivo da propaganda materialista de Lenin, ver sobretudo o seu artigo programático, particularmente útil para avaliar corretamente a significação histórica real desse materialismo, publicado na revista russa *Sob a bandeira do marxismo* (v. 1, n. 3, março de 1922; versão alemã na revista *Kommunistische Internationale*, n. 21, reimpressa na edição alemã de *Sob a Bandeira do Marxismo*, v. 1, n. 1, março de 1925,). [Sob o título de "Sobre o significado do materialismo militante", este artigo encontra-se em V. I. Lenin. *Obras escolhidas*. Lisboa: Avante!; Moscou: Progresso, 1979, v. 3.]

35 *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, ed. de Mehring das *Marx–Engels Nachlass* (Obras póstumas de Marx–Engels), 1841-1850, p. 390 [na ed. bras. cit., v. 1, p. 150]. Não é este o lugar para demonstrar em detalhe que à grande parte da argumentação de Lenin contra a filosofia idealista cabe a crítica de Marx que referimos. Basta-nos, aqui, mencionar o argumento de que ele se serve para "refutar" na experiência a doutrina (filosófica) transcendental das relações entre o sujeito e o objeto, aludindo ao antigo estado de matéria em fusão que constituía o globo e não permitiria ainda nenhuma "representação" subjetiva. Lenin recorre reiteradamente a este argumento filosófico tão particular e sob múltiplas formas numa passagem de seu livro especialmente dedicada a esta questão (p. 60 e ss., sob o título "A natureza existia antes do homem?" [na ed. port. cit. de *Materialismo e empiriocriticismo*, p. 56 e ss.]); mas o argumento já desempenha uma função no seu predecessor, o materialista Plekhanov, que invoca – em lugar do "globo em fusão" – a "era secundária" mais recente em relação às "categorias subjetivas

do ictiossauro". Uma interpretação estreita do bem conhecido exemplo da alizarina que Engels contrapõe à "inapreensível coisa em si de Kant", no segundo capítulo do seu *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã*, permitiria também inseri-lo nessa categoria (ver Lenin, ibid., p. 66 e 84 [na ed. port. cit. de *Materialismo e empirio-criticismo*, p. 62 e 81] e as passagens de Plekhanov e Engels que ele cita a propósito).

36 Ver as determinações que ofereço no meu *Auseinandersetzung mit Kautsky*, p. 29 e ss., e no *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung* de Grunberg, n. 14, p. 205 e ss. Lenin, diante da nova inflexão – que ele pretende constatar – do materialismo burguês primitivo em direção ao idealismo e ao agnosticismo, invoca repetidamente a introdução de Engels, de 1892, à edição inglesa de *Do socialismo utópico ao socialismo científico*; mas é preciso notar aqui que, neste escrito notável (publicado em alemão na *Neue Zeit*, v. 10, n. 1, e reeditado agora no livro de Engels sobre Feuerbach, Berlim–Viena, 1927), Friedrich Engels não considerava, realmente, esse novo idealismo e agnosticismo burguês como o principal perigo teórico para o movimento revolucionário operário, e não hesita em qualificá-lo como um "materialismo envergonhado", cobrindo de ironias as esperanças que a burguesia depositava numa tal defesa ideológica.

37 Ver, de uma parte, a conhecida passagem do posfácio à segunda edição de *O capital*, de 1873, e, de outra, nos parágrafos introdutórios do seu *Ludwig Feuerbach*, a apreciação de Engels sobre "a significação real e o caráter revolucionário" da filosofia de Hegel, que ele considera como "o coroamento de todo o movimento filosófico iniciado com Kant". Nas frases iniciais de *Ludwig Feuerbach*: "O conservadorismo desta concepção é relativo; seu caráter revolucionário é absoluto; é o único absoluto que ela deixa de pé" [ver, na ed. bras. cit., p. 172-173]. É desnecessário observar que o termo *absoluto* tem, seja em Engels, seja em nosso próprio texto, um sentido figurado – precisamente quando, de repente, Lenin e os seus recomeçaram a falar alegremente de um Ser absoluto e de uma Verdade absoluta num sentido que nada tem de figurado!

38 Ver, na *Fenomenologia do espírito*, a notável crítica histórica – a despeito da inevitável mistificação idealista nela contida – que Hegel dirige contra as duas tendências da *Aufklärung* nos séculos XVII e XVIII: "Um dos iluminismos denomina essência absoluta esse absoluto sem predicados que está para além da consciência efetiva no pensamento do qual se partiu; o outro, o chama *matéria*. Se fossem distinguidos como *Natureza* e Espírito ou *Deus*, faltaria então ao existir carente de consciência de si mesmo, para ser natureza, a riqueza da vida desenvolvida; e faltaria ao Espírito ou Deus a consciência que em si mesma se diferencia. Os dois são pura e simplesmente o mesmo conceito, como vimos. A diferença não reside na Coisa, mas puramente apenas nos diversos pontos de partida das duas formações, e no fato de que cada uma se fixa em um ponto próprio no movimento do pensar. Se fossem mais adiante, teriam de se encontrar e de reconhecer como o mes-

mo o que para um – como ele pretende – é uma abominação e, para o outro, uma loucura" [G. W. F. Hegel. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Vozes, 1992, v. 2, p. 89]. Ver também, em *A sagrada família*, a crítica materialista que Marx dirige não a esta apresentação de Hegel do materialismo e do teísmo como "as duas partes de um só e mesmo princípio", mas ao ralo xarope que dela extrai Bruno Bauer (*Nachlass*, v. 2, p. 231 e ss. [ver K. Marx e F. Engels. *A sagrada família*. São Paulo: Boitempo, 2003, p. 143 e ss.]).

39 Ver, de um lado, as *Teses sobre Feuerbach*, de Marx (1845) e, de outro, a exposição da relação "dialética" entre teoria e práxis revolucionária por A. Deborin, na sua anticrítica contra Lukács ("Lukács und seine Kritik des Marxismus" [citado supra, na nota 28], p. 640 e ss.). Seria supérfluo demonstrar detalhadamente que Lenin vincula resolutamente a teoria de Marx a uma concepção não dialética, o que se pode constatar em cada linha da sua obra filosófica; observemos apenas que, nessa obra, cujas quase quatrocentas páginas tratam das relações entre o ser e a consciência, ele as toma somente a partir do ponto de vista gnosiológico mais abstrato. Ele jamais situa o conhecimento no mesmo plano das outras formas histórico-sociais da consciência, jamais o examina como fenômeno histórico, como "*superestrutura*" *ideológica* da respectiva estrutura econômica da sociedade (ver o prefácio de Marx à *Crítica da economia política*) ou como simples "expressões gerais de relações efetivas de uma luta de classes que existe" (*Manifesto comunista...*) [ver K. Marx e F. Engels. *Manifesto do Partido Comunista*. São Paulo: Cortez, 1998, p. 21].

40 Ver *Nachlass*, v. 1, p. 319. [Esta exata fórmula de Marx, a que Korsch retornará, encontra-se em texto não vertido ao português – precisamente num dos artigos da série em que, na *Rheinische Zeitung* (*Gazeta Renana*), Marx analisou os debates da VI Dieta renana acerca da lei sobre os roubos de lenha (edição de 3 de novembro de 1842).]

41 Isto foi reconhecido à época pelo mestre de Lenin em filosofia, o teórico russo Plekhanov, considerado durante algum tempo por toda a ortodoxia marxista do Ocidente e do Oriente como a verdadeira autoridade em todas as questões filosóficas do marxismo. Por exemplo, ele escreve em *Questões fundamentais do marxismo* (publicado em alemão em 1913 [ed. bras.: Rio de Janeiro, Vitória, 1956]), quando passa da exposição da filosofia materialista à discussão do método materialista dialético e de sua aplicação às ciências da natureza e às ciências sociais: "A concepção materialista da história tem, antes de tudo [!], uma *significação metodológica*". No plano filosófico, as relações entre Plekhanov e Lenin são tais que é o discípulo que, aceitando cegamente o essencial das doutrinas do mestre, leva-as às últimas conseqüências, desembaraçando-se de quaisquer outras considerações. É, pois, historicamente inexato descrever como uma conseqüência do seu "desvio socialpatriótico" durante a guerra a "revisão", por Plekhanov, em seu último período, e por sua discípula Axelrod-Orthodox, de suas concepções filosóficas anteriores "no sentido de uma aproximação à filosofia de Kant", como o fazem

os bolcheviques, mas também, por exemplo, o menchevique de esquerda Schifrin (ver o seu estudo crítico sobre o *"marxismo soviético"*, em *Gesellschaft*, v. 4, n. 7, p. 46 e nota 6). Na realidade, Plekhanov, já antes e em particular nas primeira e segunda edições (1902 e 1905) da sua tradução de *Ludwig Feuerbach*, de Engels, estava próximo – muito mais do que Lenin em qualquer momento – da teoria do conhecimento tingida de kantismo de alguns cientistas modernos. Ver, na nota 7 da edição alemã de *Materialismo e empirio-criticismo*, as duas formulações da "teoria dos hieróglifos" de Plekhanov; o autor desta nota, L. Rudas, retomando servilmente a concepção que Lenin sustentava por razões táticas, apresenta a segunda fórmula como uma *retificação do que, na primeira, seria "equívoco"*. Mas, quando se comparam as duas fórmulas de modo científico e imparcial, conclui-se que Plekhanov, em 1905, quando recusa à coisa em si "qualquer forma" fora da sua ação sobre nós, é, no mínimo, tão agnóstico no sentido *leninista* do termo como quando, em 1902, caracteriza as nossas sensações como "uma espécie de hieróglifos" que, sem serem semelhantes aos eventos, "traduzem, todavia, de um modo perfeitamente correto tanto os próprios eventos quanto – e isto é o essencial – as relações que mantêm entre si". A única vantagem desta última fórmula sobre a primeira é que ela "não faz qualquer concessão terminológica aos adversários" e, portanto, que a incompreensão total do problema gnosiológico sobre o qual repousa toda a teoria dos hieróglifos torna-se menos visível sob estas novas vestes. Detive-me, detalhadamente, sobre esta questão no meu *Auseinandersetzung mit Kautsky*, p. 111 e ss. [A edição portuguesa citada de *Materialismo e empirio-criticismo* não contém a nota de Rudas mencionada por Korsch; mas há referência à questão, na nota editorial 75, p. 283-284.]

[42] Ver especialmente o último capítulo de *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã*, no qual Engels afirma expressamente que a concepção materialista dialética que Marx e ele professam torna toda filosofia "inteiramente supérflua" tanto no domínio da *história* quanto no da *natureza* [ver, na ed. bras. cit., p. 208]; ver também as generalidades da introdução ao *Anti-Dühring*, quando se diz que, do ponto de vista do materialismo moderno *"essencialmente dialético"*, que convoca cada ciência a compreender o lugar que ocupa no encadeamento geral das coisas e do conhecimento das coisas, *"toda ciência particular das concatenações universais torna-se supérflua"* [ver F. Engels. *Anti-Dühring*. São Paulo–Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990, p. 23].

[43] Prefácio de 1885 à segunda edição do *Anti-Dühring* [ver, na ed. bras. cit., p. 10].

[44] Um exemplo entre tantos outros: o comentário "filosófico" tão particular de Lenin ao *Manual de ótica fisiológica* de Helmholtz, no qual, na mesma página, as sensações são caracterizadas, primeiro, como "*símbolos* dos fenômenos exteriores, sem qualquer espécie de analogia ou semelhança com as coisas que representam" e, em seguida, como "*efeitos* que os objetos que vemos ou que imaginamos produzem sobre o nosso sistema nervoso e sobre a

nossa consciência". Diante da primeira caracterização, Lenin grita – *eis o agnosticismo!* – e, diante da segunda, esbraveja – *eis o materialismo!* –, sem considerar minimamente que não há nenhuma contradição entre essas duas afirmações de Helmholtz: para este, não é necessário que um "efeito" tenha qualquer relação de semelhança ou de conformidade com sua causa; a pretensa "inconseqüência" do cientista em sua exposição decorre do fato de o crítico "filosófico" exigir-lhe não ciência, mas a adoção "conseqüente" de tal ou qual ponto de vista filosófico e metafísico [ver, na ed. port. cit. de *Materialismo e empiriocriticismo*, p. 177].

[45] Se quiser apreender-se a sempre encoberta e cega admiração de Lenin, no exercício do seu inquisitorial filosófico, pelo *materialismo científico da segunda metade do século XIX*, tão abstrato quanto possível, desprovido da menor inspiração dialética e, ao mesmo tempo, a enorme diferença do materialismo de Lenin, "filosófico" e unilateral, em face do materialismo histórico concreto, basta comparar o último capítulo da sua obra "Ernst Haeckel e Ernst Mach" (ibid., p. 319 e ss. [na ed. port. cit. de *Materialismo e empiriocriticismo*, p. 262 e ss.]), com as apreciações críticas que o radical de esquerda alemão Franz Mehring faz (*Neue Zeit*, v. 18, n. 1, p. 417 e ss.) sobre os *Enigmas do universo*, de Haeckel. Toda a insuficiência e toda a parcialidade do ponto de vista materialista de Lenin em sua obra aparecem flagrantemente nesta frase de Mehring, citada pelo próprio Lenin (p. 327 [na ed. port. cit. de *Materialismo e empiriocriticismo*, p. 269]): "A obra de Haeckel é, tanto pelos seus aspectos menos bons quanto pelo seus aspectos muito bons, extraordinariamente valiosa para ajudar a esclarecer algumas concepções um tanto confusas no nosso partido acerca do que é para ele o materialismo *histórico*, por um lado, e o *materialismo* histórico, por outro" – ou, ainda, noutra frase significativa: "Que leia o livro de Haeckel quem quiser apreender tangivelmente esta incapacidade (do materialismo das ciências da natureza para tratar das questões sociais), quem quiser tomar consciência de quanto é necessário ampliar o materialismo das ciências da natureza até o materialismo histórico, a fim de fazer dele uma arma verdadeiramente invencível na grande luta libertadora da humanidade" (Mehring, ibid., p. 418 e 419). Vale confrontar também, a este propósito, a pertinente crítica que, nos seus manuscritos sobre *Dialética e natureza*, Engels dirige ao naturalista materialista Haeckel, que tanto Mehring quanto Lenin apreciam positivamente – ver *Marx–Engels Archiv*, v. 2, sobretudo p. 177, 234 ("Promammale Haeckel"!), 259 e 260 [há ed. obras.: F. Engels. *Dialética da natureza*. Rio de Janeiro: Leitura, s. d. Todas as referências a Haeckel se encontram na seção "Apontamentos", p. 126-214]. Lenin, em troca, fala em termos muito positivos do *célebre naturalista* Haeckel (sem aspas) por oposição ao "*célebre filósofo Mach*" (aspas) e do "*todo vigoroso materialismo*" do primeiro (op. cit., p. 321 [na ed. port. cit. de *Materialismo e empiriocriticismo*, p. 263 e ss.]).

[46] Sobre as diversas redações do programa, ver *Internationale Pressekorrespondenz*, v. 4, n. 136, de 18 out. 1924, p. 1.796, e v. 8, n. 133, de 30 nov. 1928, p. 2.630; ver, ademais, os discursos de Bukharin nos V e VI Congressos

(*Internationale Pressekorrespondenz*, 1924, p. 989 e 1.170; e 1928, p. 1.520 e 1.682).

[47] Ver o artigo de Trotski para o 25º aniversário de *Neue Zeit*, v. 26, n. 1, p. 7 e ss. Em Schifrin, "Zur Genesis der sozialökonomischen Ideologien in der russischen Wirtschaftswissenschaft" ["Sobre a gênese das ideologias econômico-sociais na ciência econômica russa"] (*Archiv für Sozialwissenchaft und Sozialpolitik* [*Arquivo de Ciência e Política Social*], n. 4, p. 720 e ss.); também na excelente introdução do editor Kurt Mandelbaum à versão alemã das *Cartas de Marx e de Engels a Nicolai-on* (Leipzig, 1929, p. v-xxxiv) há outros exemplos persuasivos desta evolução contraditória da ideologia marxista e do movimento real na Rússia, tanto para esta primeira fase de desenvolvimento quanto para as subseqüentes.

[48] Ver o meu artigo, já citado, *Lenin und die Komintern* (p. 40 [ver, no presente volume, p. 159 e ss.]).

[49] Ibid., p. 149 e ss. Os itálicos são de Schifrin.

A CONCEPÇÃO MATERIALISTA DA HISTÓRIA

1.

O marxismo, para os nossos eruditos burgueses, não representa apenas uma dificuldade teórica e prática de primeira ordem – representa, ainda, uma dificuldade teórica de segunda ordem, ou seja, uma dificuldade "epistemológica". Ele não se deixa encaixar em nenhuma das gavetas tradicionais do sistema das ciências burguesas. E mesmo se fosse aberta especialmente para ele e seus congêneres mais próximos uma nova gaveta, chamada sociologia, o marxismo não se aquietaria nela: logo estaria passeando por todas as outras. "Economia", "filosofia", "história", "teoria do direito e do Estado" – nenhuma dessas rubricas é capaz de aprisioná-lo e nenhuma estaria a salvo de suas incursões caso se pretendesse encarcerá-lo em outra. De fato, o marxismo carece daquela característica que Karl Marx celebrou, certa feita, como "a raiz da moral e da probidade alemãs, comuns tanto às classes quanto aos indivíduos": esse "egoísmo modesto, que reivindica a sua própria estreiteza de espírito e permite, de boa vontade, que a censurem". Independentemente de qualquer outro traço peculiar, reconhece-se que o marxismo é totalmente estranho ao "caráter alemão", graças a esta inconstância bem latina com que despreza todas as tentativas de classificação, mesmo as dos mais eminentes dignatários da república burguesa das letras.

A razão desta dificuldade insuperável para a epistemologia burguesa reside em que o marxismo não pode ser considerado como uma "ciência", mesmo que se dê a esta palavra o sentido burguês mais amplo, que compreende inclusive a filosofia mais especulativa. Até o presente, designou-se como "científico" o socialismo e o comunismo marxistas, em oposição aos sistemas "crítico-utópicos" de um Saint-Simon, um Fourier, um Owen etc., e assim se forneceu um consolo indescritível à honesta consciência pequeno-burguesa de numerosos socialdemocratas alemães – mas este belo sonho é cruelmente des-

feito quando se verifica que, precisamente no sentido decoroso e burguês da palavra, o marxismo jamais foi uma "ciência" e nunca poderá sê-lo enquanto permanecer fiel a si mesmo. Ele não é uma "economia", uma "filosofia", uma "história" nem qualquer outra "ciência humana" (*Geiteswissenschaft*) ou uma combinação dessas ciências entendidas segundo o ponto de vista do "espírito científico" burguês. Ao contrário, a principal obra econômica de Marx é, do princípio ao fim, uma *crítica* da economia política, como diz o seu subtítulo e o confirma todo o seu conteúdo; e é preciso compreendê-la como uma crítica da economia política tradicional, pretensamente "imparcial" mas, na realidade, puramente "burguesa", isto é, determinada e limitada por premissas burguesas. Isso significa que esta crítica da economia burguesa adere abertamente à perspectiva da única classe que, dentre todas as existentes, não tem nenhum interesse na manutenção dos preconceitos burgueses e cujas condições de existência, ao contrário, conduzem imperativamente à sua definitiva destruição, prática e teórica. E o que se afirma da economia marxista vale para todos os outros elementos do sistema de pensamento marxista, ou seja, as doutrinas que o marxismo professa sobre as questões que a epistemologia burguesa classifica tradicionalmente nos âmbitos da filosofia, da história ou de qualquer outra "ciência humana". Nestas partes da sua doutrina, como em todas as outras, Marx não se pretendeu um "Hércules fundador de impérios". A erudição burguesa e semi-socialista comete um erro total quando pressupõe que o marxismo pretenderia estabelecer uma nova "filosofia" no lugar da antiga (burguesa), uma nova "historiografia" no lugar da antiga (burguesa), uma nova "teoria do direito e do Estado" no lugar da antiga (burguesa) ou, ainda, uma nova "sociologia" no lugar desse edifício inacabado que a epistemologia burguesa apresenta atualmente como "a" ciência sociológica. A teoria marxista não quer nada disso, assim como o movimento político e social do marxismo (de que ela é a expressão teórica) não quer substituir o antigo sistema dos Estados burgueses e todos os membros que o compõem por novos "Estados" ou por um novo "sistema de Estados". Karl Marx se propõe, ao contrário, realizar a *crítica* da filosofia burguesa, a *crítica* da historiografia burguesa, a *crítica* de todas as ciências humanas burguesas; em suma: a *crítica* da ideologia

burguesa em seu conjunto – e, para empreender esta crítica da "ideologia" burguesa, tal como a crítica da "economia" burguesa, assume o ponto de vista da classe proletária.

Enquanto a ciência e a filosofia burguesas perseguem o fantasma enganoso da "objetividade", o marxismo, em princípio e em todos os seus aspectos, renuncia a esta ilusão. Ele não pretende ser uma ciência ou uma filosofia "puras"; antes, deve criticar impiedosamente a "impureza" de toda ciência ou filosofia burguesas conhecidas, desmascarando sem complacência os seus "pressupostos" implícitos. E esta crítica, por seu turno, nunca quer ser uma "pura" crítica no sentido burguês da palavra. Ela não é realizada de modo "objetivo"; ao contrário, mantém a mais estreita relação com a luta prática que a classe operária trava pela sua emancipação, luta de que esta crítica não é mais do que a expressão teórica. Ela se distingue, em conseqüência, de toda ciência ou filosofia burguesas não críticas (dogmáticas, metafísicas ou especulativas), assim como, também radicalmente, de tudo aquilo que se designa por "crítica" na ciência e na filosofia burguesas tradicionais e cuja forma teórica mais acabada se encontra na filosofia crítica de Kant.

Pois bem: qual é o ponto de vista novo e particular assumido pelo marxismo – enquanto expressão geral "de relações efetivas de uma luta de classes que existe"[1] – para realizar a sua *crítica* da economia e da ideologia da burguesia? Para compreendê-lo, é necessário ter uma idéia clara e nítida da específica concepção marxista da vida social, concepção que os seus adeptos e os seus adversários designam habitualmente como "concepção materialista da história", designação que não é exatamente adequada a todas as suas dimensões. E, aqui, é preciso, previamente, colocar a questão: qual a relação, *no sistema global do marxismo*, entre as duas partes da sua doutrina que antes distinguimos, ou seja, entre a crítica da economia e o que chamamos crítica da ideologia? Observemos, logo de início, que elas constituem uma unidade indivisível. É absolutamente impossível recusar as "teorias econômicas" do marxismo aceitando, ao mesmo tempo, uma posição "marxista" em face das questões políticas, jurídicas, históricas, sociológicas ou de outras questões extra-econômicas. E o inverso é igualmente impossível, ainda que freqüentemente tentado por economistas burgueses que não puderam furtar-se à verdade das "teorias econômicas"

do marxismo: não se pode concordar com a "crítica da economia política" de Marx e, ao mesmo tempo, rejeitar as conseqüências dela para os problemas políticos, jurídicos etc.

A "crítica da economia política" e a "crítica da ideologia" da classe burguesa constituem, pois, no sistema marxista, uma unidade indivisível, na qual nenhuma parte pode ser isolada das outras e tomada em si mesma. Mas a importância de cada uma delas no interior do sistema marxista é muito diferente – pode-se verificá-lo, entre outras coisas, pelo tratamento particular oferecido a elas por Marx nas obras que chegaram até nós. Karl Marx, que no seu período de juventude adotava um ponto de vista filosófico (o qual, segundo a sua própria terminologia posterior, ter-se-ia de qualificar como puramente "ideológico"), só conseguiu liberar-se dele após um longo e difícil trabalho de reflexão. Entre o período de juventude e o da maturidade da sua atividade criadora interpôs-se um largo trabalho de "clarificação pessoal" (*Selbstverständigung*), graças ao qual liberou-se tão radicalmente de toda ideologia que, nos seus períodos posteriores, forneceu à "crítica da ideologia" apenas observações ocasionais, visto que cada vez mais se dedicava à "crítica da economia política". Assim, ele construiu a sua obra começando pela "crítica da ideologia", em que descobriu o seu novo ponto de vista materialista que, a partir de então, aplicou de modo extremamente fecundo, sempre que se apresentou a ocasião, a todos os domínios; explorou-o ao máximo, porém, naquele domínio que, a seu juízo, era o mais importante: o da economia política. Estes diversos estádios do desenvolvimento de Marx estão perfeitamente assinalados nas suas obras. O segundo e mais importante período da sua produção começa com a *Crítica da filosofia do direito de Hegel* (1843-1844), inspirada pela crítica da religião feita por Feuerbach e, alguns anos depois, juntamente com seu amigo Engels, consagrou "dois grossos volumes *in octavo*" a uma crítica do conjunto da filosofia pós-hegeliana alemã. Renunciou, contudo, à publicação desta segunda obra e, já entrado em seu período de maturidade, deixou em geral de valorizar a execução de uma crítica detalhada da ideologia, passando, desde então, a consagrar todas as suas energias à investigação crítica do domínio econômico, no qual descobriu o eixo real de todos os movimentos sócio-histó-

ricos – e, neste campo, Marx conduziu a sua "crítica" até o fim. Ele criticou a economia política tradicional da classe burguesa de uma maneira tanto *negativa* quanto *positiva*, opondo – para retomar uma das suas expressões favoritas – à "economia política da propriedade" a "economia política do proletariado". Na economia da classe proprietária burguesa, a propriedade privada domina (inclusive teoricamente) toda a riqueza social, o trabalho morto acumulado do passado domina o trabalho vivo do presente. Ao contrário, na economia política do proletariado, assim como na sua "expressão teórica", o sistema econômico do marxismo, a "sociedade" (*Sozietät*) domina o seu produto – vale dizer, o trabalho vivo domina o trabalho morto acumulado ou "capital". Aí se encontra, de acordo com Marx, o eixo em torno do qual deve se articular a próxima transformação radical do mundo; é, pois, aí que se deve centrar, no plano teórico, uma confrontação "radical" – quer dizer, que "toma as coisas pela raiz" (Marx) – entre a ciência e a filosofia burguesas e as novas idéias que a classe operária elabora ao avançar no sentido da sua emancipação. Uma vez isto compreendido em profundidade, também se compreendem com clareza as outras transformações, aquelas que ocorrem em todos os domínios ideológicos. Quando se aproxima a hora da ação histórica, toda crítica "ideológica" do passado aparece apenas como uma forma imatura do conhecimento a que está ligada, em última análise, a transformação prática do mundo histórico. Podemos afirmar que "a crítica da religião foi a condição prévia de toda crítica" somente se considerarmos retrospectivamente o desenvolvimento histórico da consciência revolucionária da nossa época; se dirigirmos o olhar para o futuro, vemos, ao contrário, que a luta contra a religião apenas *mediatamente* é a luta contra o mundo do qual a religião é o "aroma espiritual". Se quisermos chegar à ação histórica real, é necessário, pois, transformar a "crítica do céu" numa "crítica da terra". Transformar a "crítica da religião" em uma "crítica do direito", em uma "crítica da teologia", em uma "crítica da política" é só um primeiro passo neste caminho. Com tudo isto, apenas tomamos a "outra face" do ser humano; ainda não tomamos a sua verdadeira "realidade", nem "a questão propriamente terrena na sua grandeza natural". Para tanto, temos de enfrentar o adversário no terreno real de todas as suas atividades e, ao mesmo tempo,

de todas as suas ilusões: o terreno da economia, da produção material. Toda crítica da religião, da filosofia, da história, da política e do direito deve embasar-se, em última análise, na mais "radical" de todas as críticas: a crítica da economia política.[2]

No sistema crítico do marxismo, a "economia política" ocupa, portanto, uma posição fundamental (os burgueses diriam que ela é a "ciência fundamental" do marxismo!) e, por isto, não é necessária, para fundar teoricamente o marxismo, nenhuma crítica minuciosa da ciência jurídica e política, da historiografia e das outras "ideologias" burguesas, de forma a constituir uma nova ciência marxista do direito e do Estado. Os epígonos de Marx, que se incluem eles mesmos entre os "marxistas ortodoxos", equivocam-se completamente quando – como Renner, na Áustria, ou Cunow, na Alemanha – sentem a irresistível necessidade de "completar" a economia política do marxismo com uma teoria marxista acabada do direito ou do Estado ou ainda com uma sociologia marxista. O sistema marxista passa muito bem sem esses complementos e sem uma "filologia" ou uma "matemática" marxistas. O conteúdo dos sistemas matemáticos é, também ele, condicionado histórica, social, econômica e praticamente – e é significativo que este domínio suscite hoje bem menos polêmicas que outros domínios, incomparavelmente mais concretos, do saber humano. Não há nenhuma dúvida de que antes, durante e sobretudo depois da transformação radical do mundo sócio-histórico que se aproxima, as matemáticas também conhecerão uma transformação "mais ou menos rápida". A validez da concepção materialista da história e da sociedade estende-se igualmente às matemáticas. Mas seria ridículo se um marxista – apoiando-se no seu conhecimento mais aprofundado das realidades econômicas, históricas e sociais, que determinam também, "em última instância", o desenvolvimento passado e futuro da ciência matemática – pretendesse opor uma nova matemática "marxista" aos sistemas que os matemáticos edificaram laboriosamente no curso de séculos. Pois é exatamente isto que Renner e Cunow tentaram fazer, com meios absolutamente insuficientes, em outros campos científicos determinados – no domínio secular da "ciência jurídica" e no de uma ciência "burguesa" mais jovem, a "sociologia"! E é isto o que intentam vários outros pseudomarxistas que imaginam,

mediante a repetição monótona da sua profissão de fé, acrescentar algo de novo aos resultados positivos da pesquisa histórica ou da filosofia ou de qualquer outra ciência humana ou natural. Um Karl Marx e um Friedrich Engels jamais se entregaram a idéias tão insensatas e tão delirantes – eles, que, em mais de um domínio científico, controlavam os conhecimentos do seu tempo de forma verdadeiramente enciclopédica. Deixavam essa empresa aos Dühring & Cia. que, no seu tempo, tal como hoje e sempre, abundavam. Em face de todas as ciências que excediam a sua especialidade econômica e os conhecimentos filosóficos e sociais que lhe eram conexos, Marx e Engels se limitavam estritamente a uma crítica radical, não dos seus resultados positivos, mas do ponto de vista burguês manifesto nessas esferas "espirituais". É precisamente no esclarecimento dessas manifestações mais tênues que eles revelam uma genialidade sem equivalente em nenhum outro cientista – e que talvez seja encontrada só em alguns poetas. Para efetivar este esclarecimento, era-lhes indispensável apropriar-se com rigor dos métodos e do objeto das ciências em questão e é evidente que cérebros como os de Marx e Engels não deixariam de fazer algumas descobertas positivas, mesmo em domínios científicos bem afastados da sua especialidade econômico-sociológica. Não era este, todavia, o objetivo que perseguiam; visavam apenas rastrear o ponto de vista burguês, contra o qual lutavam, desde suas bases econômicas até suas ramificações "ideológicas" mais tênues e, mesmo nestes seus últimos redutos, travar o combate com as armas da crítica.

2.

Este exame permitiu-nos verificar, ao mesmo tempo, a unidade interna do sistema de pensamento de Marx e a significação particular de cada um de seus elementos no interior do conjunto. Foi por meio da crítica da ideologia tradicional que Karl Marx elaborou o seu ponto de vista "materialista"; foi essa crítica que lhe mostrou o fator econômico ou a "economia política" como fator fundamental ou determinante da vida social e histórica do homem. Dedicou-se, a partir de então, a este domínio fundamental, desenvolvendo até as últimas conseqüências a crítica das idéias burguesas tradicionais. Em seu últi-

mo período, o combate que travava contra a ideologia burguesa prosseguiu essencialmente neste domínio, uma vez que se enraízam nele, base da concepção burguesa da sociedade, todas as ideologias burguesas; em contrapartida, só ocasionalmente se entregou à análise crítica da ideologia nas outras esferas da vida social e histórica, em alguns textos aparentemente pouco importantes, formalmente muito condensados e acabados.

A coerência interna do sistema de pensamento de Marx demonstra também, indiretamente, o absurdo dos lamentos – tão enternecedores quanto freqüentes – pelo fato de ele não ter deixado, como o fez no que diz respeito à sua "economia política", uma exposição detalhada, numa obra específica, das suas concepções filosóficas (vale dizer, do ponto de vista e do método da sua nova concepção "materialista" da sociedade e da história). De fato, Marx expôs, com toda a precisão desejável, as suas idéias "materialistas" com todas as suas conseqüências em suas obras, especialmente na mais importante delas, *O capital* e, deste modo, revelou-nos mais claramente a essência da sua concepção do que se recorresse a uma exposição teórica. A significação de *O capital* não se esgota, em absoluto, no domínio exclusivo do "econômico". Nesta obra, Karl Marx não se limitou à crítica profunda da economia política da classe burguesa – criticou, ao mesmo tempo, todas as ideologias burguesas derivadas dessa ideologia básica. Evidenciando como a filosofia e a ciência burguesas estavam condicionadas pela ideologia econômica, ele criticou, ao mesmo tempo e da forma mais radical, o seu princípio ideológico. Em face da "economia política" da burguesia, não se contentou com uma crítica puramente negativa; sem nunca abandonar inteiramente o terreno da crítica, ele opôs a esta economia um sistema completo e novo: *a economia política da classe operária.* De igual maneira, simultaneamente à refutação do princípio "ideológico" da filosofia e da ciência burguesas, ele lhe opôs um novo ponto de vista e um novo método: *a concepção materialista da classe operária sobre a história e a sociedade*, concepção que ele elaborou com o concurso de seu amigo Friedrich Engels.

Neste sentido, há no sistema teórico de Karl Marx uma "ciência", a ciência nova da economia marxista, e uma "filosofia", a nova

concepção materialista que afirma a vinculação recíproca de todos os fenômenos históricos e sociais; isso parece contradizer o que declaramos inicialmente, mas trata-se de uma contradição aparente e não pudemos evitá-la porque é impossível esclarecer tudo de um só golpe. Na realidade, quando nos referimos a uma "economia" ou a uma "filosofia" no marxismo, estas não são uma ciência ou uma filosofia no sentido burguês tradicional dessas palavras. É certo que a "doutrina econômica do marxismo", bem como o seu princípio geral, a "concepção materialista da história", contêm ainda, mesmo que parcialmente, algo de análogo à ciência e à filosofia burguesas. Elas não podem refutar e superar estas últimas sem permanecerem, sob certo aspecto, ciência e filosofia. Mas, por outro lado, elas já se situam muito além do horizonte da ciência e da filosofia burguesas. É o que ocorre também com o Estado: quando o combate político e social do proletariado lhe permita a conquista e a transformação do Estado burguês, o órgão que o suceder conservará ainda, sob certo aspecto, o caráter de "Estado" (no sentido atual da palavra), mas, por outro lado, sendo apenas uma transição para a sociedade comunista futura, sem classes e, pois, sem Estado, não será mais um "Estado", mas algo já superior.

Esta comparação, assim como a precedente exposição sobre a essência da doutrina de Marx, provavelmente serão pouco esclarecedoras, de início, para aqueles que ainda não avançaram mais profundamente no seu estudo. Pedem-nos uma apresentação da "concepção materialista da história" e nós começamos com afirmações que, elas mesmas, já se situam inteiramente no campo desta nova concepção marxista e, portanto, já a pressupõem – mas esta via, por menos praticável que pareça à primeira vista, é a única que pode conduzir a uma verdadeira compreensão do ponto de vista novo e singular de Karl Marx. Hegel, na sua *Fenomenologia do espírito*, demanda à consciência do indivíduo que confie inicialmente nele e no seu método dialético, ainda que este modo de pensar lhe pareça a princípio uma tentativa semelhante a "caminhar sobre a própria cabeça"; do mesmo modo, aquele que queira compreender verdadeiramente o método de Marx, ou seja, a dialética materialista, oposta à dialética idealista de Hegel, deve, em primeiro lugar, confiar, tanto quanto possível, nesse método: nenhum professor de natação pode ensinar a quem se recusa

a entrar na água antes de saber nadar. O próprio Karl Marx, em *O capital* e nas suas obras da maturidade, procede de forma tal que o ponto de vista materialista põe-se como subentendido exatamente nestas obras que devem desenvolvê-lo e aprofundá-lo. Este é o caso não só da *Crítica da economia política*, mas da sua crítica a toda ciência e a toda filosofia burguesas, ou seja, o que designamos por "crítica da ideologia" no sentido marxiano do termo. Nos escritos de Marx, há somente uma passagem em que ele se esforçou para circunscrever explícita e completamente o ponto de vista específico a partir do qual elaborou a sua obra posterior a meados dos anos 1840. Esta passagem – da qual cada palavra deve ser lida, relida e cuidadosamente pensada, caso se queira assimilar verdadeiramente a significação de suas frases extremamente condensadas – encontra-se no prefácio da *Crítica da economia política*, de 1859. Com a enérgica clareza que caracteriza o seu estilo, Marx nos oferece, aqui, algumas breves "indicações" sobre o curso dos seus estudos de economia política, começando por um relato da sua formação universitária e da sua curta atividade jornalística. Foi esta que o colocou "em apuros", ao ter de se pronunciar sobre os "chamados interesses materiais", e o conduziu, à custa de doloroso conflito interior, a romper com o ponto de vista que sustentava até então, o do idealismo hegeliano. Seu jornal foi interditado pela censura alguns meses depois de assumir a chefia da redação e ele aproveitou "avidamente" a oportunidade para deixar a cena pública e retirar-se ao seu "gabinete de estudos" a fim de esclarecer as suas dúvidas:

> O primeiro trabalho que empreendi para resolver a dúvida que me assediava foi uma revisão crítica da filosofia do direito de Hegel, trabalho este cuja introdução apareceu nos *Anais Franco-Alemães* (*Deutsch-Französische Jahrbücher*), editados em Paris em 1844. Minha investigação desembocou no seguinte resultado: relações jurídicas, tais como formas de Estado, não podem ser compreendidas nem a partir de si mesmas, nem a partir do assim chamado desenvolvimento geral do espírito humano, mas, pelo contrário, elas se enraízam nas relações materiais de vida, cuja totalidade foi resumida por Hegel sob o nome de "sociedade civil" (*bürgerliche Gesellschaft*), seguindo os ingleses e franceses do século XVIII e que a anatomia da sociedade civil deve ser procurada na eco-

nomia política. Comecei o estudo dessa matéria em Paris, mas tive que continuá-lo em Bruxelas, para onde me transferi em conseqüência de uma ordem de expulsão do sr. Guizot. O resultado geral a que cheguei e que, uma vez obtido, serviu-me de fio condutor aos meus estudos, pode ser formulado em poucas palavras: na produção social da própria vida, os homens contraem relações determinadas, necessárias e independentes da sua vontade, relações de produção estas que correspondem a uma etapa determinada de desenvolvimento das suas forças produtivas materiais. A totalidade dessas relações de produção forma a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se levanta uma superestrutura jurídica e política, e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência. O modo de produção da vida material condiciona o processo em geral de vida social, política e espiritual. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser, mas, ao contrário, é o seu ser social que determina a sua consciência. Em uma certa etapa de seu desenvolvimento, as forças produtivas materiais da sociedade entram em contradição com as relações de produção existentes ou, o que nada mais é que do que a sua expressão jurídica, com as relações de propriedade dentro das quais aquelas até então tinham se movido. De formas de desenvolvimento das forças produtivas essas relações se transformam em seus grilhões. Sobrevém então uma época de revolução social. Com a transformação da base econômica, toda a enorme superestrutura se transforma com maior ou menor rapidez. Na consideração de tais transformações é necessário distinguir sempre entre a transformação material das condições econômicas da produção, que pode ser objeto de rigorosa verificação da ciência natural, e as formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas ou filosóficas, em resumo, as formas ideológicas pelas quais os homens tomam consciência desse conflito e o conduzem até o fim. Assim como não se julga um indivíduo a partir do julgamento que ele se faz de si mesmo, da mesma maneira não se pode julgar uma época de transformação a partir de sua própria consciência; ao contrário, é preciso explicar essa consciência a partir das contradições da vida material, a partir do conflito existente entre as forças produtivas sociais e as relações de produção. Uma formação social nunca perece antes que estejam desenvolvidas todas as forças produtivas para as quais

> ela é suficientemente desenvolvida, e novas relações de produção mais adiantadas jamais tomarão o lugar, antes que suas condições materiais de existência tenham sido geradas no seio mesmo da velha sociedade. É por isso que a humanidade só se propõe as tarefas que pode resolver, pois, se se considera mais atentamente, se chegará à conclusão de que a própria tarefa só aparece onde as condições materiais de sua solução já existem, ou, pelo menos, são captadas no processo de seu devir. Em grandes traços podem ser caracterizados, como épocas progressivas da formação econômica da sociedade, os modos de produção: asiático, antigo, feudal e burguês moderno. As relações burguesas de produção constituem a última forma antagônica do processo social de produção, antagônica não em um sentido individual, mas de um antagonismo nascente das condições sociais de vida dos indivíduos; contudo, as forças produtivas que se encontram em desenvolvimento no seio da sociedade burguesa criam ao mesmo tempo as condições materiais para a solução desse antagonismo. Daí que com essa formação social se encerra a pré-história da sociedade humana.[3]

Estas poucas frases resumem, com toda clareza e precisão desejáveis, o quadro e os elementos do que convém entender por "concepção materialista da sociedade e da história". No entanto, nelas não há nenhuma tentativa de oferecer qualquer demonstração de suas asserções, nem se assinalam suficientemente as conseqüências teóricas e práticas delas decorrentes, de modo a fornecer ao leitor que não conheça as principais obras de Marx uma avaliação da sua importância; enfim, não há nelas nenhuma advertência para evitar os mal-entendidos que, por seu conteúdo e sua forma, elas podem em alguma medida favorecer. Tais cuidados seriam supérfluos, dada a finalidade imediata dessas breves "indicações". Marx mostra ao leitor o "fio condutor" de que se serviu nas suas investigações econômicas e sociais. E, evidentemente, ele só tinha um meio de demonstrar teoricamente que o seu método era "adequado": aplicá-lo a um domínio determinado da pesquisa científica, em particular o exame dos fatos da "economia política". Friedrich Engels, num contexto parecido, citou o provérbio inglês – *The proof of the pudding is in the eating*.[4] Nunca uma discussão teórica mais ou menos confusa pode demonstrar se

um método científico é correto ou não; só pode fazê-lo uma prova "prática" – por assim dizer – deste método. Como Marx assinala expressamente, não se deve procurar nessas frases, tal como se apresentam, mais que um "fio condutor" para o estudo dos dados empíricos (isto é, históricos) da vida social do homem; posteriormente, Marx manifestou-se mais de uma vez contra os que nelas procuraram ver algo mais que aquele "fio condutor".

Contudo, é indubitável que, *por trás dessas frases*, há mais do que elas exprimem imediatamente. Não apreenderemos todo o seu sentido se nos limitarmos a ver nelas o enunciado hipotético de um "princípio heurístico". Elas contêm o essencial do que Marx escreveu antes e depois e nelas se encontra o que merece – mais do que qualquer das pretensas "filosofias" produzidas pela época burguesa moderna – o título de "visão filosófica" de mundo. De fato, a rígida separação entre a teoria e a práxis, que justamente caracteriza essa época, e que a filosofia da Antiguidade e da Idade Média desconheceu, é aqui, pela primeira vez nos tempos modernos, completamente superada (o que Hegel já preparara, ao elaborar o seu método dialético). Páginas atrás, citamos algumas palavras de uma célebre passagem do *Manifesto comunista* concernentes à significação das "concepções teóricas" no sistema do comunismo marxista:

> [...] as concepções teóricas dos comunistas não repousam sobre idéias, princípios inventados ou descobertos por este ou aquele reformador do mundo. Elas apenas exprimem, em termos gerais, as condições reais de uma luta de classes que existe, de um movimento histórico que se desenvolve sob nossos olhos.

Eis aqui a antítese exata da ideologia burguesa, que repousa sobre os princípios e os ideais teóricos considerados como essências ideais válidas em si mesmas, autônomos em face da realidade comum, terrena e material, de sorte que o mundo pode ser melhorado a partir de uma Idéia que lhe é exterior. Tais palavras do *Manifesto comunista* encontram fundamentação, a mais precisa e detalhada, nas onze *Teses sobre Feuerbach*, redigidas por Marx para a sua "clarificação pessoal", em 1845, mais tarde dadas à luz por Friedrich Engels como um apêndice de suas próprias idéias filosóficas (*Ludwig Feuerbach e o*

fim da filosofia clássica alemã, 1888). As onze *Teses sobre Feuerbach* contêm muito mais do que "o embrião genial da nova concepção de mundo", que é como Engels as apresenta. Nelas se encontra, com um audacioso rigor e uma luminosa clareza, toda a concepção filosófica fundamental do marxismo. Sob esses onze golpes sabiamente dirigidos, vemos destruídos todos os suportes em que se apoiava a filosofia burguesa. Marx não se detém minimamente no dualismo banal entre pensamento e ser, vontade e ação, que ainda hoje caracteriza a filosofia vulgar da época burguesa – ele empreende imediatamente a crítica dos dois grandes grupos de sistemas filosóficos que já tinham aparentemente ultrapassado, no interior do mundo burguês, esse dualismo: de um lado, o sistema do "materialismo" anterior, que culmina em Feuerbach; de outro, o sistema do "idealismo" de Kant–Fichte–Hegel. Ambos têm seu caráter equivocado posto a nu e, em seu lugar, surge o novo materialismo que dissipa todos os mistérios da teoria de um só golpe ao situar o homem, como ser ao mesmo tempo pensante e atuante, no mundo; e ao tomar agora a *objetividade* do mundo em seu conjunto como o "produto" da "atividade" do "homem socializado" (*vergesellschafteten*). Esta inflexão filosófica decisiva se exprime de modo mais conciso e significativo na oitava tese: "Toda vida social é essencialmente *prática*. Todos os mistérios que induzem a teoria ao misticismo encontram sua solução racional na prática humana e na compreensão desta prática".[5]

Para compreender o que há de verdadeiramente novo nesta concepção de Marx, é necessário tomar consciência do que a distingue, de um lado, do "idealismo" e, de outro, do "materialismo" que a precederam. Em oposição ao "idealismo", que, mesmo na filosofia hegeliana da identidade, contém sempre visivelmente o "além" como momento principal, o "materialismo" de Marx situa-se sempre no âmbito de um "aquém" plenamente realizado: não apenas todos os "ideais" ético-práticos, mas igualmente todas as "verdades" teóricas têm, para Marx, uma natureza estritamente terrena. Que os deuses eternos cuidem das verdades divinas e eternas! Todas as verdades que disseram ou dirão respeito a nós, seres terrenos, são de natureza terrena e, portanto, estão submetidas – sem qualquer privilégio – à "caducidade" e a todas as outras chamadas "insuficiências" dos fenô-

menos terrenos. Contudo, de outra parte e ao contrário do que freqüentemente imaginou o antigo "materialismo", nada no mundo do homem é um ser morto, um jogo cego de forças inconscientes e de matéria sem sentido – assim como não o são as "verdades". Todas as "verdades" humanas são sobretudo, como o próprio homem que as pensa, um produto – e um produto humano, à diferença dos chamados puros "produtos da natureza" (que, enquanto naturais, não podem ser, no sentido próprio da palavra, "produtos"!). Elas são, pois, em termos mais precisos, *um produto social*, criado ao mesmo tempo que outros produtos da atividade humana pela cooperação dos homens no marco da divisão do trabalho, nas condições naturais e sociais de produção de uma época determinada da história da natureza e da história humana.

Temos, agora, a chave de toda a "concepção materialista da sociedade" de Karl Marx. Todos os fenômenos do mundo real em que se desenvolve a nossa existência de seres pensantes e de seres atuantes – ou de seres ao mesmo tempo pensantes e atuantes – dividem-se em dois grupos principais: de uma parte, pertencemos (nós e tudo quanto existe) a um mundo que podemos considerar como "natureza", um mundo "não humano", totalmente independente do nosso pensamento, da nossa vontade e da nossa ação; de outra parte, enquanto seres capazes de pensar, querer e agir, estamos situados num mundo sobre o qual exercemos uma ação prática, cujos efeitos práticos experimentamos e que, portanto, podemos considerar essencialmente como nosso produto, da mesma forma que somos produto dele. Entretanto, esses dois mundos, o mundo natural e o mundo da prática histórica e social, não existem separadamente – constituem, na realidade, um só mundo –, e a sua unidade advém de que ambos estão envolvidos na existência passiva-ativa dos seres humanos, que continuamente reproduzem (pela sua atividade coletiva no marco da divisão do trabalho e pelo seu pensamento) o conjunto da sua realidade. Mas o vínculo entre esses dois mundos assim considerados só pode residir na economia ou, mais exatamente, na "produção material"; Marx o disse expressamente numa "Introdução geral" à sua crítica da economia política, "esboçada" em 1857 também para o seu "esclarecimento pessoal":[6] a vida histórica e social do homem se constitui, se

renova e se desenvolve sob a interação de múltiplos fatores e, dentre todos estes, é o processo de produção material que os "vincula" a todos entre si e os organiza numa unidade real.

Ludwig Woltmann, antropólogo político, filósofo kantiano e socialista revisionista, na sua obra consagrada a *O materialismo histórico*,[7] distingue seis aspectos diferentes do materialismo que, segundo ele, devem ser todos considerados como partes integrantes do "marxismo como visão de mundo". Afirma o autor:

> O marxismo, como visão de mundo, representa, em seus traços gerais, o sistema mais acabado do materialismo. Ele compreende:
>
> 1. o *materialismo dialético*, que examina os princípios gnosiológicos gerais que regem as relações entre o *ser* e o *pensamento*;
>
> 2. o *materialismo filosófico*, que resolve, no sentido da ciência moderna, os problemas da relação entre o *espírito* e a *matéria*;
>
> 3. o *materialismo biológico* do evolucionismo derivado de Darwin;
>
> 4. o *materialismo geográfico*, que demonstra que a história cultural do homem depende da configuração geográfica e do meio físico no qual a sociedade se desenvolve;
>
> 5. o *materialismo econômico*, que esclarece a influência das relações econômicas, das forças produtivas e do estado da técnica sobre o desenvolvimento social e intelectual. Ele constitui, com o materialismo geográfico, a concepção materialista da história em sentido estrito;
>
> 6. o *materialismo ético*, que significa a ruptura radical com todas as representações religiosas do além e desloca para a realidade terrena todos os fins e todas as energias da vida e da história.[8]

Pode-se perfeitamente conceder a Woltmann que o marxismo mantém uma certa relação, mais ou menos imediata, com todos esses aspectos do materialismo. Mas o marxismo não os contém como elementos necessários da sua essência. A "concepção materialista da sociedade e da história" de Marx só compreende efetivamente os dois últimos aspectos do materialismo assinalados por Woltmann. O ma-

terialismo de Marx é, de fato, um materialismo "ético", tal como Woltmann o caracteriza; não tem, pois, nada em comum com a atitude ética na qual "o interesse privado se considera como o fim último do mundo" e que Marx estigmatizou num de seus escritos de juventude como "materialismo depravado" ("A lei sobre os roubos de madeira", em *Nachlass* [Obras póstumas], v. 1, p. 321). O marxismo abandona essa espécie de "materialismo" ético aos representantes da concepção burguesa do mundo e de certa moral mercantil que um órgão capitalista ainda recentemente glorificava nos seguintes termos:

> O comerciante que, tomado de um falso pudor diante de um ganho excessivo resultante de uma especulação exitosa, renunciasse voluntariamente à sua parte, enfraqueceria a sua força de resistência a perdas futuras e a sua ação seria economicamente absurda, sem ser *de forma alguma moralmente boa*. (*Deutsch Bergwerkszeitung*, editorial de 23 de março de 1922)

Em oposição a esse "materialismo ético" da classe capitalista, o "materialismo ético" da classe operária significa essencialmente, como Woltmann assinala, a ruptura radical com todas as representações do além – e sob este termo é preciso designar não somente as representações própria, expressa e conscientemente "religiosas", mas igualmente (e Woltmann, como kantiano, não o reconheceu suficientemente) todas as representações substitutivas postas em seu lugar pelo iluminismo e, depois, pela filosofia idealista crítica (por exemplo: a idéia de um puro império da Razão pelo imperativo categórico). Enfim, como veremos mais de perto, caso se queira de fato romper "radicalmente" com "todas" as representações do além e consumar "completamente" esta inflexão para a realidade terrena, há muito mais a considerar: ademais das idéias e dos ideais éticos, práticos, da religião e da moral burguesa dualista, também pertencem ao além as verdades do conhecimento teórico tomadas enquanto verdades "em si", "eternas", imperecíveis e imutáveis, que a ciência e a filosofia teriam por missão pesquisar e, uma vez descobertas, estariam adquiridas para todo o sempre sob forma definitiva. Uma semelhante concepção não passa de um sonho – e um mau sonho, porque idéias imutáveis, invariáveis, seriam necessariamente idéias *insusceptíveis de qualquer*

desenvolvimento. Uma tal concepção só pode interessar a uma classe satisfeita, que se sente bem e realizada no presente; ela não tem nenhum valor para uma classe empenhada na luta e no esforço para progredir, imersa numa situação que a deixa necessariamente insatisfeita.

Em segundo lugar, o materialismo marxista é mesmo um "materialismo econômico". O vínculo entre a evolução da natureza e a evolução da sociedade humana é, para ele, o processo econômico concebido como "produção material", graças ao qual os homens reproduzem e desenvolvem continuamente os seus meios de existência e, pois, a sua própria existência e todo o conteúdo desta. Diante desta "realidade" de importância primordial, todos os demais fenômenos da vida histórica, social e prática – que envolvem, também, a vida "espiritual" – revelam-se não como sendo menos reais, mas como menos influentes sobre o desenvolvimento do conjunto: no edifício da vida social, eles formam, para retomar uma imagem de Marx, a superestrutura, com a base constituída pela "estrutura econômica" da sociedade considerada. Mas o antropólogo Woltmann, colocando-se no ponto de vista das "ciências da natureza" e não no das "ciências sociais", carece de razão ao afirmar que, em conjunto, "o materialismo geográfico e o materialismo econômico" constituem a "concepção materialista da história em sentido estrito". Se se quiser distinguir um materialismo no sentido "estrito" de um materialismo no sentido "lato", há certamente que fazê-lo no espírito do próprio Marx, que diferenciou o seu materialismo, concepção materialista da vida "sócio-histórica", daquele materialismo "naturalista" que ele mesmo criticou, juntamente com Engels.[9] O fator *geográfico*, assim como o *biológico* e todos os outros fatores "naturais" que podem influir no desenvolvimento histórico da sociedade permanecem, portanto, *fora* da "concepção materialista da história em sentido estrito".

Esta verdade, obscurecida por Woltmann e por muitos outros que dissertaram sobre a concepção materialista da história de Marx, impõe-se necessariamente àquele que se dá ao trabalho de examinar com liberdade os seus textos. Assim como Hegel, Herder e um bom número de filósofos, historiadores, poetas e sociólogos dos séculos XVIII, XIX e XX, Karl Marx considera decisiva a influência dos fatores naturais, físicos ou outros, sobre o desenvolvimento da so-

ciedade. Mas isto, para ele, não é evidentemente algo de exterior ou superior à "natureza"; por exemplo, ao fim da "Introdução geral" à *Crítica da economia política*, encontramos, na enumeração dos pontos a serem posteriormente desdobrados, o reconhecimento explícito deste sentido *lato* do conceito de natureza – "subentendendo essa palavra tudo o que é objetivo, incluindo, portanto, a sociedade".[10] E Marx anota expressamente: "Naturalmente, o ponto de partida das determinidades; subjetiva e objetivamente. Tribos, raças etc."[11] Posteriormente, em numerosas passagens, muito esclarecedoras, de *O capital*, ele indicou essas determinações "naturais" do desenvolvimento econômico e social. A correspondência com Engels atesta o valor que Marx atribuía aos dados das "ciências da natureza", que fundam e complementam o seu materialismo sócio-histórico. Eis, por exemplo, para citar apenas um trecho muito sintético, a sua observação bem significativa sobre a *natural selection* de Darwin, na carta de 19 de dezembro de 1860: "A despeito da sua pesadez tão inglesa, este livro contém todos os elementos da história natural que podem fundar as nossas idéias".

Entretanto, nada disto nos autoriza a considerar a concepção materialista da história e da sociedade como a simples e direta aplicação dos princípios da investigação científica ao curso dos eventos históricos e sociais; tal consideração constituiria uma grosseira incompreensão das idéias e das intenções não apenas de Marx mas igualmente de Engels (estamos convencidos de que, também sobre esta questão, havia concordância entre ambos). Os fundadores do comunismo materialista, formados na escola de Hegel, não se permitiriam superficialidades deste gênero. O conjunto das condições naturais, no seu estado respectivo e na "história natural" da sua evolução, exerce, segundo eles, uma influência mediata de primeira importância sobre o desenvolvimento histórico da sociedade – mas trata-se de uma influência sempre *mediata*. Os fatores naturais (clima, raça, riquezas naturais etc.) nunca intervêm diretamente no desenvolvimento histórico-social; apenas condicionam, em cada região, o grau de desenvolvimento das "forças materiais de produção", ao que correspondem, por seu turno, relações sociais determinadas, as "relações materiais de produção". Só estas é que formam, enquanto "estrutura econômica

da sociedade", a "base real" que condiciona o conjunto da vida social (inclusive as suas dimensões "espirituais"). Marx, todavia, sempre *distingue* criteriosamente estes diversos elementos. Mesmo que uma observação sua pareça referir-se à vida natural do homem em suas relações com a natureza, um exame cuidadoso revelará que sempre está em questão a vida histórica e social; e esta se desenvolve (sobre a base natural que a condiciona e sobre a qual, num efeito de retorno, ela exerce influência) segundo as suas próprias leis sócio-históricas e nunca conforme simples "leis naturais" enquanto tais. Uma passagem do livro primeiro de *O capital*, que trata novamente de Darwin, ilustra particularmente a fidelidade indefectível de Marx a seu ponto de vista social e a seu objeto social; ei-la:

> Darwin interessou-nos na história da tecnologia natural, na formação dos órgãos das plantas e dos animais como instrumentos de produção necessários à vida das plantas e dos animais. Não merece igual atenção a história da formação dos órgãos produtivos do homem social, que constituem a base material de toda organização social? E não seria mais fácil reconstituí-la, uma vez que, como diz Vico, a história humana se distingue da história natural por termos feito uma e não termos feito a outra? A tecnologia revela o modo de proceder do homem para com a natureza, o processo imediato de produção da sua vida e assim elucida as condições de sua vida social e as concepções mentais que dela decorrem.[12]

Assim, até mesmo a "tecnologia", isto é, o estudo da natureza não em si mesma, mas tal qual ela se oferece à atividade humana como seu objeto e seu material, elucidando o processo de produção natural da vida humana, esclarece "também" o processo de produção das suas condições sociais de existência. Todavia, como o diz ainda mais explicitamente a "Introdução geral" de 1857, já citada, "a economia política" não pode ser identificada à "tecnologia": ela permanece sempre a ciência de um "objeto social".

Em última análise, todas as incompreensões de Woltmann e, parece-me, quase todas as verificadas até agora no que tange à essência da concepção materialista da história e da sociedade de Marx têm uma única razão: uma implementação ainda insuficiente do prin-

cípio da "imanência" (*Diesseitigkeit*). Todo o "materialismo" de Marx, para formulá-lo do modo mais sintético, constitui precisamente a aplicação, levada às conseqüências extremas, deste princípio à existência sócio-histórica do homem. E, se a palavra "materialismo", aliás excessivamente equívoca, cabe para designar a concepção marxista, é exclusivamente porque exprime, da maneira mais clara, este caráter "absolutamente" imanente do pensamento de Marx. Ela exprime esta significação única e fundamental do marxismo do melhor modo que uma só palavra pode expressá-lo.

Como vimos, todo o "materialismo" tem suas raízes na crítica da *religião*. A socialdemocracia alemã, ao considerar, em seus programas, a religião como "assunto privado", ao invés de levar seus partidários a manifestar explicitamente a sua "irreligiosidade", já com isto entrava em conflito aberto com um princípio fundamental do marxismo. Para o dialético materialista, a religião, como qualquer outra ideologia, não pode nunca ser um "assunto privado". Se não recuamos diante dos paradoxos, podemos apresentar, ao contrário, as coisas da seguinte maneira: a irreligiosidade, a crítica da religião em geral, e não a crítica, já realizada do ponto de vista burguês democrático, de tal ou qual religião em suas pretensões exclusivas à dominação, adquire para o revolucionário materialista a mesma significação que a religião tem para o crente. Trata-se aqui de um "problema materialista de transição", semelhante ao que apontamos precedentemente acerca do "Estado", da "ciência" e da "filosofia". Na medida em que é um processo intelectual que se desenrola no cérebro humano antes, durante e depois da transformação das condições sociais de produção, transformação que funda todo o resto, a tarefa de criticar, combater e superar a religião conserva inevitavelmente – especialmente no que toca à sua superação – uma certa forma de "religião". Neste sentido, quando se caracteriza o socialismo ou o comunismo como "religião deste mundo", esta fórmula, freqüentemente uma simples maneira de falar, adquire de fato – ainda, e talvez sobretudo, no estágio atual de evolução da sociedade européia – uma significação profunda. A "religião deste mundo", primeira etapa, todavia muito insuficiente, na transição para a consciência do mundo totalmente imanente (*diesseitig*) própria da sociedade comunista, corresponde efetivamente ao *Estado*

da "ditadura revolucionária do proletariado" no período da transformação revolucionária da sociedade capitalista em sociedade comunista.

Uma irreligiosidade radical, um ateísmo ativo se apresentam, pois, como a *condição prévia* de um pensamento e de uma atividade plenamente terrenos no sentido do materialismo marxiano. No entanto, esta plena imanência não resulta ainda da simples vitória sobre as representações religiosas do além. Restará sempre um "além" mesmo no interior "deste mundo" enquanto se acreditar no valor intemporal – e, pois, supraterreno – de quaisquer "idéias" teóricas ou práticas. E, mesmo quando o pensamento humano superar esta etapa, pode ocorrer que careça desta imanência específica (e, no final das contas, a única real) que, de acordo com Marx, só se encontra na *práxis humana* (segunda tese das *Teses sobre Feuerbach*). A verdadeira realização da "imanência" da concepção materialista da história e da sociedade de Karl Marx só é possível com a superação deste último "além" que, resíduo intacto do dualismo da época burguesa, continua aderido ao materialismo simplesmente "naturalista" ou "contemplativo" (*anschauenden*). O novo materialismo marxista realiza definitiva e fundamentalmente a sua imanência contrapondo a realidade da "existência prática, social e histórica do homem" à realidade considerada como pura "natureza", no sentido estrito e científico da palavra.

Como o testemunham o livro de Woltmann e centenas de outros, e sobretudo a evolução histórica dos partidos socialistas e semisocialistas da Europa e da América em suas diversas tendências, o materialismo essencialmente naturalista e contemplativo é totalmente incapaz de oferecer, segundo o seu ponto de vista, uma solução "materialista" ao problema da *revolução* social, dado que, para ele, a idéia de uma revolução que deve realizar-se no mundo real graças a uma atividade humana real não tem nenhuma "objetividade" material. Um materialismo desse gênero, para o qual a objetividade da ação humana prática permanece em última análise sempre num "além" imaterial, só pode, conseqüentemente, assumir uma de duas posições em face das realidades "materiais práticas": ou abandona, como o refere a primeira das *Teses sobre Feuerbach*, "o desenvolvimento do aspecto *ativo* ao idealismo" – via que escolheram e escolhem todos os marxistas kantianos, revisionistas ou reformistas –, ou considera o declínio da sociedade

capitalista e o surgimento da sociedade socialista-comunista como uma necessidade econômica que, cedo ou tarde, "virá inevitavelmente" por força de leis naturais – essa via foi a escolhida pela maioria dos socialdemocratas alemães até a guerra e é hoje, com a passagem da socialdemocracia ao reformismo aberto, a posição característica dos "marxistas centristas". Esta via tem todas as chances de levar a fenômenos "extra-econômicos" que parecem cair do céu e permanecer propriamente inexplicáveis, tais como a guerra de 1914-1918, que, até agora, não foram explorados para a emancipação do proletariado. Bem ao contrário, como Karl Marx e Friedrich Engels repetiram incessantemente em todas as suas obras, da juventude ao fim da vida, a despeito de toda teoria das "duas almas" (*Zweiseelentheorie*),[13] somente uma *revolução* realizada pela atividade humana prática pode conduzir da sociedade capitalista à sociedade comunista – e esta revolução não deve ser concebida como uma mutação "intemporal", mas, antes, como um longo período de lutas revolucionárias, no qual a ditadura revolucionária do proletariado deve realizar a transformação da sociedade capitalista em sociedade comunista (Marx, *Glosas marginais ao programa do Partido Operário Alemão*, 1875). E isto porque – conforme o princípio geral formulado por Marx trinta anos antes, com uma concisão clássica, na terceira das *Teses sobre Feuerbach*, primeiro esboço da sua nova concepção materialista – "a coincidência entre a alteração das circunstâncias e a atividade humana só pode ser apreendida e racionalmente entendida como *prática revolucionária*".[14]

Março de 1922

Notas

1 Ver *Manifesto comunista*, cap. 2, "Proletários e comunistas" [ver K. Marx e F. Engels. *Manifesto comunista*. São Paulo: Cortez, 1998, p. 21].

2 As citações das frases precedentes foram extraídas do artigo de Marx sobre a lei contra os roubos de madeira, da correspondência Marx–Ruge–Feuerbach–Bakunin e da *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, todos publicados em *Nachlass*, v. 1.

3 [Ver K. Marx. *Para a crítica da economia política. Salário, preço e lucro. O rendimento e suas fontes*. São Paulo: Abril Cultural, 1982, p. 24-26. Os responsáveis por esta versão, em nota, esclarecem a razão da tradução diferenciada de *bürgerliche Gesellschaft* (sociedade civil/sociedade burguesa).]

4 Ver Engels, prefácio à edição inglesa de *Do socialismo utópico ao socialismo científico* (1892), reproduzida na *Neue Zeit*, v. 11, n. 1, p. 15 e ss. [F. Engels. Do socialismo utópico ao socialismo científico, em K. Marx e F. Engels. *Obras escolhidas*. Rio de Janeiro: Vitória, 1962, v. 2, p. 285 e ss. *A prova do pudim está em comê-lo*, ou seja, *só a experiência comprova.*]

5 [Ver K. Marx e F. Engels. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 534 e 539.]

6 Esta "Introdução", que nos oferece o resumo mais profundo das premissas da investigação de Marx, foi publicada pela primeira vez na *Neue Zeit*, v. 21, n. 1, p. 710 e ss. [Ver, supra, a nota 35, no capítulo "Marxismo e filosofia".]

7 Düsseldorf, H. Michels Ed., 1900. Entre os trabalhos até hoje publicados em língua alemã sobre os fundamentos filosóficos do marxismo, este é de longe – a despeito da posição errada que criticaremos – o melhor.

8 Ibid., p. 6. É surpreendente que Woltmann, no item 1, apresente o simples "exame" das relações entre o ser e o pensamento como sendo já um "materialismo" (o materialismo dialético!). Em vez disso, deveria dizer, no mínimo: o *materialismo dialético* (ou a dialética materialista), contrariamente ao idealismo dialético (ou a dialética idealista) de Hegel, concebe o pensamento e o ser como momentos de uma unidade na qual não é o pensamento que determina o ser, mas é o ser que determina o pensamento. Se Woltmann, aqui, evita tomar uma posição clara, isto se deve à sua postura gnosiológica kantiana, que criticamos.

9 Ver, no último capítulo da "Introdução geral" à *Crítica da economia política*, o parágrafo 4, aliás característico (ibid., p. 779 [ver K. Marx. *Para a crítica da economia política...*, ed. bras. cit., p. 20]). Marx, noutras passagens de *O capital*, refere-se mais precisamente à insuficiência do "materialismo abstrato das ciências naturais", que não leva em conta o "desenvolvimento histórico", contrapondo-lhe, como "único método materialista e, por conseqüência, científico", aquele que não se contenta com a recondução, pela análise, das formas e dos conteúdos dos fenômenos "sociais" e "espirituais" da existência histórica a seu "núcleo terreno", mas que, também, pela via inversa, mostra o seu desenvolvimento a partir das "condições reais da vida" (*Das Kapital*, v. 1, p. 336, nota 89 [ver, supra, a nota 82, no capítulo "Marxismo e filosofia"]).

10 [Ver K. Marx. *Para a crítica da economia política...*, ed. bras. cit., p. 21.]

11 [Ibid., p. 20.]

12 [Ver K. Marx. *O capital*. Crítica da economia política. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968, v. 1, livro 1, p. 425, nota 89.]

13 [Alusão a um verso de Goethe, no *Fausto*, I: "Zwei Seelen wohnen, ach! in meiner Brust..." – ao pé da letra: "Duas almas moram, ah!, em meu peito...", mas assim na versão de Jenny Klabin Segall: "Vivem-me duas almas, ah!, no seio..." (J. W. Goethe. *Fausto*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1981, p. 64).]

14 [Ver K. Marx e F. Engels. *A ideologia alemã*, ed. bras. cit., p. 534 e 538.]

A DIALÉTICA DE MARX

A contribuição teórica de Karl Marx para a prática da luta de classe proletária possui uma imensa importância: coube-lhe sintetizar, pela primeira vez e na unidade e na totalidade vivas de um sistema científico, todo o conteúdo das novas idéias que, transcendendo o horizonte burguês, surgem inelutavelmente na consciência do proletariado a partir da sua situação social. Karl Marx não criou o movimento proletário (como, muito seriamente, pensam inúmeros burgueses adoradores do diabo). Também não criou a consciência proletária; porém, ofereceu ao seu conteúdo a expressão teórica e científica adequada e, com isto, elevou esta consciência a um nível superior. A tradução das representações "naturais" (*naturwüchsige*) do proletariado em conceitos e proposições teóricas e a sua poderosa sistematização nada têm a ver com um reflexo puramente passivo do movimento histórico do proletariado – são, antes, uma parte constitutiva e insubstituível deste processo histórico. O movimento histórico do proletariado não poderia tornar-se "autônomo" nem "unitário" (*einheitlich*) sem a constituição de uma consciência proletária também autônoma e unitária. O movimento proletário organizado e maduro no plano político e econômico, nacional e internacional, distingue-se das primeiras convulsões que agitaram aqui e acolá o proletariado, da mesma forma como o "socialismo científico", a "consciência de classe organizada" do proletariado distingue-se das representações e dos sentimentos difusos e amorfos com que começa a exprimir-se a consciência proletária ainda imatura. E, numa perspectiva prática, a constituição teórica do socialismo em ciência, levada a cabo por Marx no *Manifesto comunista* e em *O capital*, revela-se um elemento necessário do amplo processo de desenvolvimento histórico no qual o movimento operário, pouco a pouco, descolou-se do movimento revolucionário burguês do terceiro estado e graças ao qual o proletariado se transformou em uma classe autônoma e unitária. Para liberar-se radicalmente das idéias burguesas a que estava estreitamente associado por sua origem, o conjunto das idéias proletárias que constitui o conteúdo do "so-

cialismo moderno" tinha de assumir o estatuto de uma ciência rigorosa. Somente como "ciência" o socialismo poderia de fato cumprir a missão que Karl Marx e Friedrich Engels lhe atribuíram: enquanto "expressão teórica da ação revolucionária do proletariado", esclarecer as condições históricas e a natureza desta ação e, assim, "elevar a classe que, atualmente oprimida, é convocada a atuar à consciência das condições e da natureza da sua própria ação".

Caracterizando assim a significação prática da *forma científica* do socialismo moderno ou marxista, ao mesmo tempo definimos o sentido do *método dialético* empregado por Karl Marx. Se é certo que o conteúdo do socialismo preexistia, como representação bruta, à sua elaboração científica, também é certo que a forma científica que ele adquire nas obras de Marx e Engels (ou seja, o "socialismo científico" propriamente dito) foi essencialmente o resultado deste modo de pensar que eles designaram como o seu "método dialético". E não o foi por um acaso histórico, como supõem muitos "marxistas" contemporâneos – se assim o fosse, poder-se-iam hoje retomar as proposições científicas estabelecidas por Marx graças a tal método separando-as dele, que, aparecendo como inteiramente superado pelos avanços realizados pelas ciências, poderia e deveria então ser necessariamente substituído por outro método. Uma concepção como esta só é possível com a completa incompreensão do que é o mais importante da dialética marxista. Somente esta incompreensão explica que se possa pensar, num momento em que a luta de classes se acentua em todas as esferas da vida social (e, em particular, da vida espiritual), em abandonar "o método essencialmente crítico e revolucionário" que Marx e Engels contrapuseram, como método novo da ciência proletária, simultaneamente ao "modo de pensar metafísico" e à "estreiteza de espírito específica dos últimos séculos" e a todas as formas precedentes de "dialética" (especialmente à dialética idealista de Fichte–Schelling–Hegel). Somente negligenciando totalmente a diferença essencial que distingue de todo outro modo de pensar a "dialética proletária" de Marx, na qual o conteúdo novo das idéias proletárias, nascidas na luta de classes, pode encontrar a única expressão teórica e científica que corresponde a seu ser real – somente assim pode-se forjar a idéia de que o modo de pensar dialético, sendo "apenas a for-

ma" do socialismo científico, seria também "algo de exterior e de indiferente ao objeto", de maneira que, por conseqüência, o mesmo conteúdo conceitual objetivo poderia ser expresso tão bem ou até melhor noutra forma. É mais ou menos o que ocorre quando alguns "marxistas" contemporâneos imaginam que o proletariado poderia lutar praticamente contra a ordem econômica, política e social da burguesia adotando outras "formas" que não precisamente a forma bárbara e primitiva da luta de classe revolucionária. Ou quando eles se persuadem – e persuadem outros – de que o proletariado poderia cumprir a sua tarefa positiva (a realização da sociedade comunista) por meios outros que não a ditadura proletária (servindo-se, por exemplo, do Estado ou da democracia burgueses).

Karl Marx tinha, porém, posições muito diferentes; ele, que num texto de juventude já escrevera que "a forma não tem valor se não é a forma do seu conteúdo", mais tarde sublinhou continuamente que o emprego consciente do método dialético é o único que permite aceder à compreensão real, positiva e negativa (quer dizer, conscientemente revolucionária), do processo de desenvolvimento histórico-social, compreensão que é a própria essência do "socialismo científico". Certamente que esta dialética nova ou "proletária", sobre a qual se funda a forma científica do socialismo marxista, não se distingue, em todos os aspectos, apenas do modo de pensar vulgar, estreitamente metafísico. Ela é, ademais, "absolutamente distinta", em razão de seus fundamentos, da dialética burguesa que encontrou no filósofo alemão Hegel a sua forma mais acabada: é, em certo sentido, o seu "direto contrário". Não é possível, aqui, e seria seguramente supérfluo, tratar em detalhe as múltiplas conseqüências dessas diferenças e oposições. Basta-nos sublinhar, para os nossos objetivos, que elas se devem inteiramente ao fato de que a "dialética proletária" constitui precisamente a forma na qual o movimento revolucionário do proletariado encontra a expressão teórica que lhe é adequada. Quando se compreende isto, ou mesmo quando apenas se entrevê esta relação, então, de um só golpe, compreende-se toda uma série de fenômenos de outro modo ininteligíveis. Compreende-se por que a classe burguesa contemporânea esqueceu-se completamente da época em que ela mesma – enquanto terceiro estado – conduziu, contra a estrutura

econômica feudal e contra a sua superestrutura política e ideológica (nobreza e clero), um combate tenaz, por vezes heróico, época em que um de seus porta-vozes ideológicos, o abade Sieyès, colocou à ordem social dominante uma questão perfeitamente "dialética": *O que é o terceiro estado? Tudo. O que tem sido na atual ordem política? Nada. O que exige? Ser alguma coisa.*

Agora que o Estado feudal está liquidado e que, no Estado burguês, a burguesia não é apenas "alguma coisa", mas tudo – agora, para os olhos da burguesia, só há duas posições em face da dialética: ou a dialética é um ponto de vista totalmente ultrapassado, respeitável apenas historicamente como uma espécie de delírio sublime do pensamento filosófico no empenho de ultrapassar os seus limites naturais, delírio a que um homem sensato, um bom burguês, não se pode deixar arrastar; ou o movimento dialético deve deter-se definitivamente, agora e para sempre, no ponto final absoluto que já lhe fora determinado por Hegel, o último filósofo revolucionário da burguesia. Ele não deve ultrapassar com os seus conceitos os limites que também a sociedade burguesa não pode ultrapassar realmente sem suprimir-se a si mesma. A sua última palavra – a ampla síntese que contém tudo e na qual todos os antagonismos estão definitivamente solucionados ou podem sê-lo – é o Estado. Diante do Estado burguês, cujo desenvolvimento integral representa a satisfação de todos os interesses da burguesia e, conseqüentemente, o objetivo final da sua luta, não existe mais, para a consciência burguesa, nenhuma antítese dialética, nenhuma contradição irreconciliável. Todo aquele que se coloca prática e teoricamente contra esta realização absoluta da Idéia burguesa e vai além do círculo sagrado do mundo burguês se coloca fora do direito, da liberdade e da paz burgueses e, pois, de toda filosofia e de toda ciência burguesas. Compreende-se que, para um ponto de vista segundo o qual a única forma pensável e possível da vida social é a sociedade burguesa atual, a "dialética idealista" de Hegel, que encontra na Idéia do Estado burguês o seu termo ideal, deve ser a única forma pensável e possível de dialética. Em troca, compreende-se igualmente que, nesta sociedade, a "dialética idealista" da burguesia não tenha mais valor para a outra classe, levada diretamente à revolta contra todo este mundo burguês e seu Estado "por uma miséria abso-

lutamente imperiosa, que já não se pode eludir ou atenuar e que é a expressão prática da necessidade", porque esta classe representa, concretamente, no conjunto das suas condições de vida material, a antítese formal, o contrário absoluto da sociedade burguesa e de seu Estado. Para esta classe, surgida na sociedade burguesa pelo mecanismo interno do desenvolvimento da propriedade privada, por "uma evolução independente dela, inconsciente, involuntária, determinada pela natureza das coisas", para esta classe, que vê seu objetivo e sua ação histórica revolucionários "inscritos de modo sensível e irrevogável nas próprias circunstâncias da sua vida e em toda a organização da sociedade burguesa atual", para esta classe impõe-se necessariamente também, em virtude da sua situação de classe, uma dialética nova, revolucionária, não mais burguesa e idealista, porém proletária e materialista. A "dialética idealista" da burguesia somente pode abolir os antagonismos materiais da "riqueza" e da "pobreza" existentes na sociedade burguesa na "idéia" – na idéia do Estado puro, democrático e burguês –, de forma que estes antagonismos, solucionados "idealmente", subsistem integralmente na realidade social "material" e se acentuam continuamente em extensão e profundidade. Ao contrário, o que constitui a essência própria da nova "dialética materialista" do proletariado é que ela suprime no concreto a oposição material entre riqueza burguesa (o *capital*) e pobreza proletária suprimindo a sociedade burguesa e seu Estado de classe na realidade material da sociedade comunista sem classes. A dialética materialista constitui, pois, como "expressão teórica" da luta histórica do proletariado pela sua emancipação, o fundamento metodológico indispensável do "socialismo científico".

Março de 1923

A DIALÉTICA MATERIALISTA

No artigo "Unter dem Banner des Marxismus" ("Sob a bandeira do marxismo"), publicado há dois anos [1922], no número 21 da revista *Kommunistische Internationale*, Vladimir Ilitch Lenin afirmava que uma das tarefas importantes postas ao comunismo, no domínio ideológico, era "organizar, de um ponto de vista materialista, o estudo sistemático da dialética hegeliana, que Marx aplicou com tanto êxito em *O capital* e em seus textos históricos e políticos". Como se constata, Lenin não acreditava, absolutamente, que "pela via da filosofia idealista do neo-hegelianismo" surgissem na teoria marxista-comunista "desvios ideológicos" – crença de que hoje muitos de nossos destacados camaradas dão provas quando alguém se propõe a executar aquela tarefa. Alguns exemplos podem ser invocados. Há um ano, as Edições Meiner publicaram, pela primeira vez em oitenta anos, uma nova edição da grande *Lógica* de Hegel;[1] logo depois, a *Rote Fahne* (*Bandeira Vermelha*) fez aparecer, no número de 20 de maio de 1923, uma solene advertência contra os perigos que ela representava para todos aqueles que não trouxessem ao estudo da dialética hegeliana "o conhecimento crítico de toda a história da filosofia e, ademais, não estivesse familiarizados com os métodos e os principais resultados das ciências da natureza e das matemáticas desde o tempo de Hegel". Oito dias mais tarde, outro representante da tendência então dominante, teórica e praticamente, no Partido Comunista Alemão (KPD), condenou formalmente, na mesma *Rote Fahne* (28 de maio de 1923), o conjunto de ensaios em que György Lukács procurara "iniciar ou mesmo ensejar uma discussão realmente proveitosa do método dialético".[2] Já a revista científica do partido alemão, *Die Internationale*, considerou mais simples silenciar completamente sobre o livro do camarada Lukács. No último número (o 33) da *Kommunistische Internationale*, Bela Kun, em seu artigo sobre "A propaganda do leninismo", chama a atenção não só para os desvios já surgidos mas, além disso, para "alguns publicistas comunistas que, embora ainda sem

rótulo político, podem logo abandonar o marxismo ortodoxo enveredando por novos caminhos reformistas" (!).

Esses exemplos, que poderiam ser facilmente multiplicados, ilustram a débil acolhida que Lenin encontrou entre os teóricos dirigentes da Internacional Comunista, e particularmente entre os do Partido Comunista alemão, ao demandar que, em nosso trabalho de formação, estudássemos de um ponto de vista materialista e sistematicamente tanto a dialética de Marx e de Engels quanto "a dialética de Hegel" – demanda que, se ele formulou pela última vez no artigo de 1922, já explicitara antes e que ele mesmo já atendera detalhadamente. Se procurarmos as causas desse fenômeno, teremos de começar por uma distinção. Para alguns – tipicamente representados no espírito da obra de Bukharin[3] –, toda a filosofia é já, atualmente, aquilo que, de fato, só depois da vitória total da revolução proletária, na segunda fase da sociedade comunista, haverá de ser: o ponto de vista ultrapassado de um passado ainda imerso na ignorância. Estes camaradas supõem que o método empírico das ciências da natureza e o método histórico-positivo correspondente das ciências sociais resolveram, de uma vez por todas, a problemática do método científico. Eles não suspeitam que este método – palavra de ordem com a qual a burguesia dirigiu, desde o início, a luta em prol da sua dominação – é, ainda hoje, o método *especificamente burguês* da investigação científica; é verdade que, por vezes, no período atual de declínio da sociedade burguesa, alguns representantes da ciência moderna teoricamente o recusam, mas, na prática, permanecem firmemente apegados a ele.

Há outra tendência – e, neste ponto, as coisas são ainda mais complexas. Ela vê como "perigoso" o estudo, mesmo que de um ponto de vista "materialista", do método dialético de Hegel porque é um perigo que conhece bem por experiência própria e do qual, efetivamente, é vítima sempre que a ele se expõe. Esta afirmação, à primeira vista ousada, é ilustrada e até diretamente comprovada por um artigo de A. Thalheimer, "Über den Stoff der Dialektik" ("O objeto da dialética"), publicado tanto em *Die Internationale* (v. 6, n. 9, maio 1923) quanto no *Boletim Informativo* da Academia Comunista de Moscou. O camarada Thalheimer retoma neste artigo a tese defendida por Franz Mehring (em nosso juízo, a única sustentável) segundo a qual, do

ponto de vista dialético-materialista de Marx, não é conveniente e, a rigor, nem é mesmo possível tratar este método "materialista dialético" fazendo abstração de todo "objeto" concreto. Ele afirma que Mehring tem certamente razão quando recusa o tratamento abstrato do método dialético como tal, mas que, no entanto, ele "vai longe demais". A elaboração de uma dialética seria "urgente" pela razão, entre outras, de que, "nas camadas mais avançadas do proletariado mundial, faz-se sentir, ademais dos imperativos práticos da luta pela construção socialista, a necessidade de forjar uma ampla e coerente concepção do mundo" (!), o que implicaria a "exigência de uma dialética". O camarada Thalheimer precisa que, para uma tal remodelação da dialética, é necessário partir criticamente de Hegel, "não apenas considerando o método, mas também o objeto". Ele pretende "esclarecer a relação interna, universal, sistemática, de todas as categorias do pensamento", que, realizando um progresso genial, Hegel estabeleceu. Este esclarecimento impor-se-ia como tarefa também para a dialética materialista; para realizá-la, bastaria inverter o método hegeliano: não é a consciência que determina a existência, mas sim a existência que determina a consciência – e isto nos conduziria a uma dialética materialista.

Parece-nos que esses esclarecimentos do camarada Thalheimer, malgrado a sua brevidade, mostram à saciedade que ele não consegue conceber o método dialético senão de um modo hegeliano-idealista. Com isto, não o qualificamos como um dialético idealista; noutra oportunidade,[4] argumentamos que o camarada Thalheimer professava, num artigo recente, um método pretensamente dialético-materialista que, de fato, nada tinha de dialético, sendo, antes, puro positivismo. Avançaremos agora e completaremos: o camarada Thalheimer, se é dialético, é um dialético idealista – ele só concebe o método dialético sob a sua forma idealista hegeliana. É o que demonstraremos agora de modo *positivo*, indicando em que consiste, a nosso juízo, a essência da dialética materialista, isto é, a dialética hegeliana utilizada por Marx e Lenin numa perspectiva materialista. Retomaremos, aqui, as conclusões do nosso trabalho, recentemente publicado, sobre as relações entre marxismo e filosofia.

Já é tempo de colocar um ponto final na concepção superficial que visualiza o trânsito da dialética de Hegel à dialética de Marx co-

mo uma operação tão simples que se poderia efetivar meramente por uma "inflexão" ou "inversão" de um método que, quanto a todo o resto, permaneceria inalterado. É verdade que há passos muito conhecidos de Marx nos quais ele caracteriza a diferença entre o seu próprio método e o de Hegel dessa maneira abstrata, como uma simples contraposição. Mas se penetrarmos na práxis teórica de Marx, ao invés de determinar a essência do seu método a partir de citações, rapidamente veremos que aquele "trânsito" metodológico – como todas as passagens desta natureza –, longe de aparecer como uma inflexão puramente abstrata, envolve um conteúdo concreto de enorme riqueza.

Ao tempo em que a economia clássica desenvolvia a *lei do valor* sob a forma "mistificada", abstrata, a-histórica que Ricardo lhe conferira, a filosofia alemã tentou, também ela de forma mística e abstrata, superar intelectualmente os limites do pensamento burguês. Assim como a lei do valor de Ricardo, o "método dialético" – elaborado, como tal lei, à mesma época revolucionária da sociedade burguesa – transcende esta sociedade nas suas conseqüências (do mesmo modo como o movimento revolucionário prático da burguesia já a ultrapassa parcialmente, em seus fins, enquanto o movimento revolucionário proletário ainda não se constitui "autonomamente"). Mas todos os conhecimentos adquiridos graças à economia e à filosofia burguesas permanecem, em última análise, conhecimentos "puros": seus conceitos são o "ser restabelecido", e suas teorias, o mero "reflexo" passivo deste ser, puras "ideologias" no sentido mais estrito e preciso desta palavra em Marx. A ciência econômica e a filosofia burguesas podiam reconhecer as "contradições", as "antinomias" da economia e do pensamento burgueses e até torná-las transparentes; mas, no fim das contas, tinham de deixá-las subsistir. Essa espécie de encantamento só pode ser rompida pela nova ciência do proletariado, que não é nem pretende ser, como a ciência burguesa, uma "pura" ciência teórica, e sim, ao mesmo tempo, uma *práxis revolucionária* (*umwälzende Praxis*). A economia política de Karl Marx e a dialética materialista do proletariado conduzem, na sua implementação prática, à resolução daquelas contradições na realidade da vida social e, por sua vez, do pensamento, que dela é parte constitutiva. Compreende-se, assim,

que Karl Marx atribua à consciência de classe proletária e ao seu método dialético-materialista uma força que o método da filosofia burguesa jamais teve, inclusive em sua forma última, a mais rica e mais elevada, a de Hegel. Somente o proletariado mostra-se capaz, mediante o desenvolvimento da sua consciência de classe, tornada tendencialmente *prática*, de superar o limite de uma última "Imediaticidade" ou uma última "Abstração" – limites que subsistem e se tornam manifestos nas suas contradições insuperáveis no marco da perspectiva de um conhecimento puro e mesmo da dialética idealista de Hegel. É aqui – e não numa mera "inflexão" ou "inversão" abstratas – que reside o desenvolvimento revolucionário da dialética idealista e da filosofia burguesa clássica em uma dialética materialista, dialética que Marx estabeleceu teoricamente como método da ciência e da práxis novas do proletariado e que Lenin empregou teórica e praticamente.

Ora, se se considera sob este ponto de vista o "trânsito" da dialética burguesa de Hegel à dialética proletária de Marx e Lenin, verifica-se que é absurdo pensar a concepção da dialética materialista como um "sistema" autônomo. Somente um dialético idealista pode pretender autonomizar todas as formas do pensamento (determinações, categorias) – de que, por uma parte, fazemos uso consciente na práxis, na ciência e na filosofia, e, por outra parte, perpassam instintiva e inconscientemente o nosso espírito – do objeto da intuição, da imaginação e do desejo, com o qual estão ordinariamente envolvidas, para considerá-las em si mesmas, como um objeto particular. O último e maior dos dialéticos idealistas, o burguês Hegel, já denunciara em parte a "falsidade" de um tal ponto de vista e "introduziu o conteúdo na lógica" (ver as precisões feitas no prefácio à segunda edição da *Lógica*, ed. Lasson, p. 17 e ss.). Mas, para o dialético materialista, este procedimento é absurdo. Uma dialética verdadeiramente "materialista" não pode dizer rigorosamente nada das determinações do pensamento em si mesmas, nem das suas inter-relações, fazendo abstração do seu conteúdo histórico concreto. Apenas de um ponto de vista idealista (isto é, burguês), a dialética poderia – atendendo à demanda de Thalheimer – "esclarecer a relação interna, universal, sistemática, de todas as categorias do pensamento". Em troca, do ponto de vista materialista, é preciso retomar, a propósito de todas as cate-

gorias ou determinações do pensamento em geral, o que Marx observou em relação às "categorias econômicas": elas não mantêm entre si relações "na idéia" (concepção obscura que valeu a Proudhon a severa censura de Marx), não estão numa "relação interna sistemática"; ao contrário, o seu encadeamento, em aparência puramente lógico e sistemático, é "determinado pelas relações que elas mantêm entre si na sociedade burguesa moderna". Com a transformação da realidade e da práxis históricas, transformam-se também as categorias do pensamento e todas as suas relações. Negligenciar esta correspondência histórica e pretender enquadrar as determinações do pensamento e suas relações num sistema abstrato significa sacrificar a dialética "materialista", proletária e revolucionária a um modo de pensar que só teoricamente beneficiou-se da inversão "materialista" e que continua a ser, na realidade prática, a velha dialética "idealista" da filosofia burguesa. A dialética materialista do proletariado não pode ser ensinada de forma abstrata, nem mesmo com a ajuda de pretensos exemplos, como uma ciência particular que dispõe de um objeto próprio. Ela só pode ser aplicada *concretamente* na práxis da revolução proletária e numa teoria que seja parte constitutiva, imanente e real desta práxis revolucionária.

Junho de 1924

Notas

[1] Hegel. *Wissenschaft der Logik* [*Ciência da lógica*], ed. Lasson, Leipzig, 1923.

[2] G. Lukács. *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über Marxistischen Dialektik.* Berlim: Malik Verlag, 1923 [ed. bras.: *História e consciência de classe.* São Paulo: Martins Fontes, 2003].

[3] N. Bukharin, *Theorie des historischen Materialismus*, Hamburgo, 1922 [ed. bras.: *Tratado de materialismo histórico.* Rio de Janeiro: Laemmert, 1970].

[4] Ver o artigo "Lenin und die Komintern", *Die Internationale*, v. 7, n. 10-11, 2 jun. 1924, p. 310 e ss. [ver, no presente volume, a p. 159 e ss.].

LENIN E A INTERNACIONAL COMUNISTA

1.

"Lenin e a Internacional Comunista. Fundamentos e propaganda do leninismo" é o primeiro ponto da ordem do dia do V Congresso Mundial da Internacional Comunista.[1] Isto não significa apenas uma adesão do congresso ao espírito do leninismo e uma manifestação explícita da vontade dos seus participantes de resolver todas as questões que nele se possam colocar com o espírito do verdadeiro leninismo. E não pode significar, ademais, que certos problemas que, no último ano da Internacional Comunista, constituíram na Europa Central e Ocidental o fulcro da polêmica, e que só são arrolados subseqüentemente, devam ser resolvidos antecipadamente, pelo congresso – isto é, antes da análise da situação econômica mundial, a ser tratada no segundo ponto da ordem do dia. É indiscutível que, no período atual de evolução da Internacional Comunista, dentre todas as tarefas do comunismo centro-europeu, europeu-ocidental e americano, a mais decisiva é aquela que nos foi indicada por Lenin, a da "conquista da maioria entre as camadas mais importantes da classe trabalhadora"; e não há dúvidas de que essa tarefa, ainda não realizada por nós, só pode ser cumprida verdadeiramente conforme o espírito do leninismo – mais concretamente, conforme o espírito daquelas "conclusões" que, do modo mais impressionante, Lenin (na sua obra clássica sobre *A doença infantil do "esquerdismo" no comunismo*[2]) extraiu da história dos bolcheviques russos e das experiências dos partidos europeus. "Encontrar, sentir e realizar o plano concreto das medidas e dos métodos, mesmo ainda não totalmente revolucionários, que *conduzam as massas à verdadeira, última e decisiva grande luta revolucionária*", nisto consiste, de fato, ainda hoje, neste ano de 1924, exatamente como Lenin proclamou há quatro anos (e atualmente de forma mais visível, depois de três anos de aplicação da chamada "tática da frente única"), a tarefa principal do comunismo contemporâneo na Europa Ocidental

e na América. À solução deste problema prático central está dedicada toda uma série de pontos comuns, nenhum deles excludente, da ordem do dia do congresso, e é neste sentido que também entre eles se pode incluir o primeiro ponto, referente aos "fundamentos" e à "propaganda do leninismo". É que a Internacional Comunista pode e deve demonstrar, e hoje – quatro anos depois da lastimável morte de Vladimir Ilitch Lenin, seu grande líder e fundador – mais do que nunca, que tem condições de aceitar também *teórica* e *ideologicamente* (e que está disposta a levá-la adiante) a herança de Lenin; que deseja conservar e prosseguir mantendo em sua teoria e em sua prática, de modo vivo e atual, o "espírito" de Lenin como realidade histórica, como leninismo; e que, assim, na sua efetividade, vai fazer suceder, também na sua função teórico-ideológica, o falecido Lenin por uma poderosa coletividade de leninistas vivos.[3]

Ao colocar o tema "Lenin e a Internacional Comunista" na ordem do dia do V Congresso Mundial, o Comitê Executivo proclamou ao mundo que, na realização desta grande tarefa, a maior de que jamais se encarregou algum partido na história, devem colaborar teórica e praticamente não apenas o principal herdeiro de Lenin, o Partido bolchevique russo, mas todas as demais seções da Internacional Comunista, o nosso grande partido comunista. E já o próprio congresso deverá dar os primeiros passos importantes neste rumo. De fato, será seu dever formular clara, completa e detalhadamente, de modo válido para toda a Internacional Comunista, a divisa da "Propaganda do leninismo", que na ordem do dia aparece somente como vaga indicação; será necessário assinalar, para cada seção da Internacional Comunista, as tarefas parciais especialmente importantes para obter o efeito desejado, considerando a sua situação e o seu estado de evolução atuais, e definir as grandes diretrizes segundo as quais se deverá proceder na sua realização.

No entanto, o significado do primeiro ponto da ordem do dia do V Congresso Mundial é muito maior. É preciso ter clareza de que, mediante uma definição mais precisa das múltiplas tarefas parciais referentes à "Propaganda do leninismo", o congresso apenas se pronunciará sobre o aspecto técnico do "leninismo". Evidentemente, este aspecto tem enorme importância, posto que a "Propaganda do leni-

ninismo" representa um aspecto essencial da grande tarefa comunista conjunta de "organização da revolução". E não restam dúvidas de que o cumprimento desta tarefa propagandística apresenta, mesmo em condições legais (para não mencionar no quadro de ilegalidade), um grau de dificuldade extraordinário para aquelas seções da Internacional Comunista que, ao contrário da Rússia socialista proletária, ainda não conquistaram o poder estatal, isto é, para todas as seções européias e americanas; por isto mesmo, deverá adotar, nestas seções, formas muito diferentes, formas adaptadas com exatidão às condições de cada país, o que requer uma análise e uma definição mais precisas do órgão supremo da Internacional Comunista (o Congresso Mundial). Contudo, essas questões mais ou menos técnicas não constituem, em absoluto, o núcleo do problema.

Na realidade, com o tema "Lenin e a Internacional Comunista. Fundamentos e propaganda do leninismo", o que se inscreve na ordem do dia do congresso é *o método da teoria bolchevique* como tal. Mediante o esclarecimento dos "fundamentos do leninismo" e a elaboração, em todas as seções da Internacional Comunista, de um sistema de "propaganda do leninismo" neles embasado, a Internacional Comunista, em seu conjunto, consolidar-se-á ideologicamente numa firme unidade sobre o terreno comum do *método marxista revolucionário, sob a forma em que Lenin, o teórico do bolchevismo, o "restaurou" e o opôs aos falseamentos e às confusões dos chamados "marxistas" da Segunda Internacional unificada.* Assim como no terceiro ponto da ordem do dia se examinará o *programa* da Internacional Comunista, na questão do "leninismo" se discutirá o *método* da nossa teoria bolchevique.

2.

Terá o V Congresso Mundial da Internacional Comunista condições para resolver este problema, ao mesmo tempo tão importante e tão difícil? Conseguirá fixar os fundamentos metodológicos do "leninismo" de modo tão preciso e correto que, sobre eles, se possa construir uma propaganda leninista metódica e sistemática? Teria o processo de unificação ideológica no interior da Internacional Comunista progredido a ponto de reunir o conjunto de suas seções e

de seus grupos na adesão a um método teórico que, em seus traços essenciais, deve ser o mesmo para todos?

Surgem aqui dificuldades enormes, que quase excluem uma solução que toque nas raízes profundas do problema. Por um lado, não se pode falar ainda, nas diversas seções da Internacional Comunista – e, em particular, no Partido Comunista alemão –, do reconhecimento geral do "leninismo" como o único método válido da teoria marxista. Por outro, também subsistem hoje pontos de vista substancialmente divergentes acerca da essência do leninismo como método (inclusive entre aqueles que o aceitam como tal). De fato, grande parte dos teóricos marxistas, dirigentes e dirigidos, que se consideram organicamente vinculados à Internacional Comunista e estão dispostos, em sua prática política, a atuar "leninisticamente", recusam firmemente a afirmação de que se deva considerar o método de Lenin, também teoricamente, como o método restaurado do "marxismo científico". Aceitam o método leninista como suficiente para os fins políticos práticos da luta de classes no período atual (ou seja, um período que, no plano internacional, e na Europa e na América sequer no plano nacional, não é ainda o da tomada do poder político), aceitam-no como orientador desta luta; mas, em troca, não o reconhecem como o método mais concreto e verdadeiro da dialética materialista, como o método restaurado do marxismo revolucionário. Consideram como tal, antes, o método de Rosa Luxemburg, fundadora do Partido Comunista alemão; ou declaram como unilaterais seja o método leninista, seja o luxemburguista, reconhecendo unicamente como verdadeiramente marxista o método utilizado pelo próprio Marx em sua maturidade.

É impossível, num artigo tão breve como este, até mesmo iniciar uma discussão profunda com esses adversários do método leninista (como um dos métodos ou, alternativamente, como o método do marxismo científico). Esta discussão será conduzida nos próximos números desta revista, contando com a colaboração do maior número possível de teóricos comunistas. Por agora, limitar-nos-emos a afirmar que, para nós, a prática política do bolchevismo e a forma "restaurada" – por Lenin – da teoria marxista revolucionária constituem um todo tão indissoluvelmente coerente que não vemos como é possível partilhar na "política prática", na questão do papel do Partido

Comunista na revolução proletária, da posição comunista da Resolução do II Congresso Mundial da Internacional Comunista e, ao mesmo tempo, como "marxista científico", compreender o vínculo entre a evolução econômica e a luta de classe proletária por meio das formas especificamente luxemburguistas do método dialético materialista. Parece-nos que a concepção bolchevique do "papel do partido" só é cabalmente compreensível a partir do ponto de vista daquele materialismo totalmente "materialista" de Marx, "restaurado" por Lenin e por ele levado ainda mais adiante, quando inclui também em sua verdade objetiva a atividade e a prática humana sensível como tal; o ponto de vista da dialética luxemburguista, que, no que toca à prática, não é uma dialética tão "materialista" como a de Lenin, acrescenta à concepção leninista do papel do partido um problemático resíduo "subjetivista". De qualquer modo, uma resolução sobre os "fundamentos do leninismo" e um sistema de "propaganda leninista" que eventualmente fossem aprovados no V Congresso Mundial pelo conjunto de marxistas "luxemburguistas" e "leninistas" (a que se somaria um terceiro grupo, o daqueles marxistas que não reconhecem como autêntico e legítimo nem o desenvolvimento luxemburguista nem a restauração leninista) seriam tão insatisfatórios quanto um programa comunista aprovado para toda a Internacional Comunista por esses mesmos teóricos. O completo esclarecimento da relação entre os métodos luxemburguista e leninista da teoria marxista constitui a premissa indispensável para a determinação dos "fundamentos" e da "propaganda do leninismo".

Contudo, mesmo descartando completamente a polêmica entre luxemburguistas e leninistas, verifica-se que ainda não existe hoje consenso algum sobre a questão da essência do leninismo como método teórico – ou, melhor dizendo, o consenso sobre isso é mais raro do que anteriormente. Mas é perfeitamente compreensível que – em uma época na qual, em razão de uma crise aguda, as questões mais importantes da prática bolchevique se converteram em objeto de um áspero confronto de frações – também a questão do método teórico do leninismo se veja arrastada pelas torrentes desta luta, dado que a consciência que um partido comunista marxista tem do seu método não permanece acima ou fora da sua prática, antes constituindo um ele-

mento importante dela. Não deve nos surpreender, pois, que nas tentativas levadas a cabo hoje pelos diversos representantes das várias concepções acerca do método da dialética leninista acabemos por reconhecer todas aquelas tendências que, igualmente no seio da Internacional Comunista, se enfrentam também praticamente nos domínios da tática e de outras questões de política prática. Sob este aspecto, é particularmente interessante um artigo do camarada Thalheimer "sobre o emprego da dialética materialista por Lenin em algumas questões da revolução proletária" (publicado no n. 1-2 da nova revista comunista *Arbeiterliteratur* [*Literatura Operária*]).

3.

O camarada Thalheimer pretende ilustrar o método leninista – que, também segundo ele, é apenas o método marxista da dialética materialista utilizado por Lenin com a mesma audácia mas, ao mesmo tempo, com a mesma exatidão e cuidado de Marx – à luz da evolução de três questões particulares: a questão da ditadura do proletariado, a questão agrária e a questão das guerras civil e imperialista. A parte referente à questão da ditadura do proletariado termina com a observação de que Lenin não considerou a forma soviética do Estado como "a forma política finalmente descoberta" – talvez – da ditadura da classe trabalhadora, mas apenas como "um novo tipo" de Estado, observação que já contempla a possibilidade de "variedades, gêneros e formas" de tal tipo. No que diz respeito à questão agrária, Thalheimer assevera que, pelo tratamento que lhe ofereceu, Lenin demonstrou "uma aplicação particularmente instrutiva e exata do método materialista dialético" (de acordo com a exposição de Thalheimer, essa aplicação consistiu no fato de que, para salvar o núcleo da causa da revolução proletária – isto é, a passagem do poder ao proletariado –, Lenin deixou de lado todas as exigências "rígidas" do programa agrário bolchevique anterior e confiou em que, no curso da "vida", todo o resto se realizaria "por si mesmo", como "resultado da força do exemplo e de considerações práticas"). Na terceira e última parte, o camarada Thalheimer declara como "um verdadeiro modelo exemplar de análise dialética concreta" a circunstância de que, no tratamento da questão nacional,

Lenin liquide criticamente, por um lado, com as falsificações do socialpatriotismo e, por outro, sublinhe que, em determinadas condições, mesmo na Europa da guerra mundial, a transformação da guerra imperialista em guerra civil "não é provável", sem dúvida, mas é "teoricamente possível".

Pois bem: nada está mais distante do nosso espírito que demonstrar uma admiração minimamente menor que a atribuída pelo camarada Thalheimer à solução leninista dessas três importantes e difíceis questões. Mas devemos colocar muito seriamente a pergunta sobre em que medida, mediante um tratamento delas tal como o camarada Thalheimer o descreve, Lenin proporcionou precisamente esses modelos exemplares "particularmente" instrutivos e exatos da aplicação do método dialético materialista do marxismo. Em que consiste, por exemplo, a aplicação particularmente instrutiva e exata do método dialético materialista na atitude de Lenin em face da questão agrária? Também Karl Marx, como se sabe, atribuiu à classe revolucionária, logo que ela se levanta, a capacidade de "encontrar diretamente na sua própria situação o conteúdo e o material da sua atividade revolucionária, isto é, de liquidar inimigos, de adotar medidas impostas pelas necessidades da luta etc.: as conseqüências de suas próprias ações forçam-na a ir em frente, sem proceder a qualquer análise teórica da sua própria tarefa".[4] Da mesma forma, o teórico e prático da Revolução Russa, em meio à luta, poderia confiar naquela dialética natural, inconsciente e imanente, que se impõe "por si mesma" na "vida" e na luta de classes revolucionária. Mas será que ele aplicou, precisamente aqui, quando renunciou (para tomar as palavras de Marx) "a qualquer análise teórica da sua própria tarefa", o método dialético? E o aplicou de forma "particularmente instrutiva e exata" precisamente a isto?

Nossa opinião, ao contrário, é que exatamente aqui se toca no espaço em que mesmo a dialética materialista mais desenvolvida, que deve compreender plenamente o processo histórico da revolução proletária, chega a seu limite: o espaço em que o processo histórico concreto decorre ainda dialeticamente, sem dúvida, em sua objetividade, mas no qual seu curso já não pode continuar sendo compreendido, durante um certo estágio, pelo teórico dialético. Constitui parte das

exigências de uma teoria exata do método marxista não ignorar a existência desse limite – mas, de fato, é um exagero querer situar neste aspecto o núcleo mesmo da dialética materialista de Marx e de Lenin. De forma análoga, nos dois outros exemplos que escolhe da utilização leninista do método dialético materialista, o camarada Thalheimer converte determinados traços do método marxista-leninista (traços que certamente fazem parte de um método verdadeiramente materialista e não idealista, mas que não compõem, absolutamente, a sua essência mais íntima) no componente central, no cerne do materialismo, do marxismo e do leninismo em geral. E a esta deformação da essência do método marxista-leninista, que realiza concretamente em seus três exemplos, o camarada Thalheimer acrescenta, ademais, na introdução e noutras observações dispersas do seu artigo, uma teoria geral, igualmente deformada, daquela essência. Com efeito, exagera o pensamento fundamental de Marx, segundo o qual a verdade é sempre concreta, até convertê-lo na caricatura de que os resultados do pensamento materialista dialético, tanto em Lenin quanto em Marx, jamais e sob qualquer forma podem ser aplicados mais generalizadamente, para além do círculo momentâneo da experiência de que derivaram e a que estão vinculados – como se os próprios Marx (por exemplo, na carta a Mikhailovsky[5]) e Lenin (por exemplo, na introdução a *O esquerdismo*, intitulada "Em que sentido se pode falar do significado internacional da Revolução Russa?"[6]) não tivessem distinguido com muita exatidão os resultados de sua investigação materialista dialética que podem ser generalizados daqueles que não podem sê-lo. Qual o valor de um método "materialista dialético" que não nos ofereça absolutamente nada que de alguma forma vá além da experiência atual, do que já conhecemos, e que só produza resultados históricos – ou, conforme a expressão de Thalheimer, seja apenas, por um lado, reflexo teórico (!), análise teórica de um tempo concreto e, por outro, normas para a luta do proletariado num momento também delimitado?

De fato, este novo método criado pelo camarada Thalheimer, mediante a deformação da dialética materialista marxista-leninista, já não tem nada a ver com a dialética materialista. Realmente, em seu esforço para compreender o método materialista de Marx e Lenin, o

camarada Thalheimer ultrapassou a fronteira do que se pode designar como dialética materialista e desembocou num historicismo, num positivismo e num praticismo totalmente adialéticos. Se Rosa Luxemburg não se fez totalmente materialista em sua concepção de prática humana, permanecendo, neste aspecto, como já sugerimos, uma dialética hegeliana, o camarada Thalheimer, em troca, expurgou do método da ciência marxista, juntamente com os restos da dialética hegeliana, todo elemento dialético; e, com efeito, o método materialista dialético de Marx, que é essencialmente a compreensão concreta da revolução proletária como processo histórico e como ação histórica da classe proletária, transforma-se nas suas mãos num mero "reflexo" ideológico, passivo, de contingências históricas particulares, distintas no espaço e no tempo. Esse falseamento teórico da essência do método materialista dialético marxista-leninista conduz, na prática, a uma desvalorização de todos os resultados obtidos com este método de investigação por Marx, Engels, Lenin e outros marxistas. E é fácil perceber a fonte dessa tendência à desvalorização de tais resultados, bem como a via a que ela conduz. A título de exemplo, tomemos a afirmação de Thalheimer, repetida cem vezes, segundo a qual o Estado soviético é apenas designado por Lenin como um tipo de Estado, suscetível de gradações e variações. Ora, aqueles resultados do método marxista-leninista só podem ser desvalorizados a tal ponto ao se pretender, deliberada ou inconscientemente, desvincular-se deles. A concepção do Estado soviético tão-somente como um tipo, e nada mais, da ditadura proletária, com múltiplas variações possíveis, permite ao teórico do "leninismo" desvincular-se das formas "rígidas" da ditadura dos conselhos (que, segundo o verdadeiro Lenin designa apenas, sem dúvida, o "começo", suscetível de um desenvolvimento ulterior, da forma socialista de democracia, mas apenas o "começo"!) na direção das várias "gradações, variações" e degenerações similares e, entre outras, na direção do "governo dos trabalhadores" à moda saxônica. E o mesmo se passa com todos os demais "resultados" da teoria marxista e leninista: se todos não são mais do que "resultados históricos", ligados a suas premissas históricas concretas e aplicáveis somente às condições de um momento e de um país determinados, torna-se óbvio que, sob novas condições, em face de novas experiências e de

necessidades políticas transformadas, todos os "resultados" anteriores do marxismo perdem validez e podem e devem ser substituídos, pelo manipulador "leninista" da dialética materialista, pelos novos conhecimentos e pelas novas normas que "refletem" a nova situação. Assim, pois, o camarada Thalheimer, transformando o materialismo dialético e revolucionário de Marx e Lenin numa ciência e numa prática experimentais puramente históricas, que já não são dialéticas e, portanto, já não são revolucionárias (ou, inversamente, já não são revolucionárias e, portanto, não são dialéticas), sob a máscara tentadora de "leninismo", põe efetivamente no lugar do método revolucionário do marxismo um método tendencialmente oportunista e reformista.

4.

Ocupamo-nos da concepção do método leninista sustentada por Thalheimer com particular atenção não só porque o camarada Thalheimer figura como o segundo expositor da questão do programa no V Congresso Mundial e, por conseqüência, a sua voz será sem dúvida ouvida também com particular atenção no ponto relativo à essência do leninismo como método; mas também nos ocupamos dela porque nos interessa sobretudo mostrar, de modo extenso e claro, com o auxílio de um exemplo típico, que a tentativa de uma determinação dos "fundamentos do leninismo" e, especialmente, a fixação, no V Congresso Mundial, da essência do método leninista enfrenta grandes dificuldades, atualmente ainda quase insuperáveis – e que, ademais, contém alguns perigos, tanto maiores quanto, precisamente neste terreno puramente teórico e tão afastado da luta prática das frações, podem mais facilmente passar inadvertidos. Sob a bandeira do "leninismo", cara a todos nós, procura-se introduzir hoje, sub-repticiamente, na prática e na teoria do comunismo revolucionário, todas as espécies de contrabando revisionista, reformista e oportunista.

E, em seu sentido mais profundo, a teoria do método leninista formulada agora pelo camarada Thalheimer significa apenas uma teoria falsa para uma prática política falsa. A forma como se relaciona na Alemanha a tática oportunista e reformista da frente única, utilizada desde o congresso do Partido em Leipzig, com o método revolu-

cionário da agitação e da mobilização das massas é análoga à forma como se relaciona o método "leninista" de Thalheimer e dos camaradas que pensam como ele com o verdadeiro método do leninismo revolucionário, isto é, com o método dialético materialista, restaurado e enriquecido por Lenin, do marxismo revolucionário. O V Congresso Mundial, seja em relação a todas as demais questões diretamente práticas da política comunista, seja em relação ao exame das bases teóricas desta política, do programa e dos fundamentos do leninismo, deve levantar alguns muros de proteção em face da maré ascendente do revisionismo comunista. Com esta operação negativa, poderá reverter com força a decadência iminente do método da ciência revolucionária marxista, restaurado e enriquecido por Lenin, e que, em sua essência, não é mais do que a consciência teórica da ação revolucionária da classe proletária. Em troca, para uma fixação positiva da essência do leninismo como *método*, o momento atual do desenvolvimento da Internacional Comunista é tão pouco indicado como o é para a fixação de um programa comunista definitivo, válido para toda uma época da política comunista.

1924

Notas

1 [O V Congresso Mundial realizou-se em Moscou (como, aliás, todos os outros), em junho-julho de 1924, e justamente nele foram combatidas as posições teóricas de Korsch. Recorde-se que o congresso constituía o fórum mais alto da Internacional Comunista, formalmente dirigida, entre um congresso e outro, pelo seu Comitê Executivo; construída para ser um "partido mundial", a Internacional Comunista via nos partidos comunistas as suas "seções nacionais".]

2 [Mais adiante, Korsch se referirá a esta obra de Lenin como *O esquerdismo*. Há edição portuguesa em V. I. Lenin. *Obras escolhidas em três tomos*. Lisboa: Avante!; Moscou: Progresso, 1979, v. 3 – ver, aí, à p. 333, a passagem logo a seguir reproduzida por Korsch.]

3 Ver mais detalhes particularmente na última parte do artigo de Zinoviev, "V. I. Lenin – Genie, Lehrer, Führer und Mensch" ("V. I. Lenin – gênio, mestre, líder e homem"), publicado nos n. 31-32 de *Die kommunistische Internationale* (*A Internacional Comunista*) e, no n. 33 (p. 320), o artigo especial de Bela Kun, "Die Propaganda des Leninismus" ("A propaganda do leninismo").

4 Ver *Klassenkämpfe in Frankreich*, ed. Dietz, p. 31 [ver K. Marx. *As lutas de classes na França (1848-1850)*. São Paulo: Global, 1986, p. 59].

5 [Korsch se refere aqui a uma carta de Marx, de novembro de 1877, só publicada postumamente (1886) e de que não registramos versão em português. Uma fonte acessível é K. Marx. *Oeuvres*. Paris: Gallimard, 1968, v. 2, p. 1.552-1.555.]

6 [Ver, na ed. port. cit. de *Obras escolhidas em três tomos*, p. 279-280.]